ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA 128

1939

IN PIAM MEMORIAM

PII PP. XI

Desideratissimi Pontificis Pii XI memoria perennis ac grata apud omnes constat. Ille enim, iuxta cor divini Redemptoris factus, supremo munere in Ecclesia Christi tanto animarum zelo tanta animi fortitudine ac prudentia perfunctus est, ut praeclarissimum nomen ac sinceram dilectionem sibi apud gregem suum comparaverit. Quod quidem universali christifidelium luctu amplissime manifestatum est. Nec mirum: nam defuncti Pontificis tam egregia merita fuerunt, ut ea non una laude describi posse, sed diversarum quasi corona cumulanda esse videantur. Vocare enim iuvat eum « Papam Conciliationis » « Papam Catholicae Actionis » « Papam Missionum » aut si quae alia encomia inveniri possunt. Quae inter, illud profecto egregium est quod ei titulum « Papae Orientis Christiani » concedit. Hoc autem verissime dici nemo est qui non videat. Quis enim qui Litteras illas encyclicas « Ecclesiam Dei » perlegerit, paternas ad totum christianum Orientem appellationes ac orientalium liturgiarum venerationem non est admiratus? Quisnam qui liberalem Pii XI erga famelicos Russiae pueros munificentiam audiverit, misericordem eius animum non toto ore laudet? Cuinam tandem dubitare licebit auream illam Epistulam « Rerum Orien-

talium » Magnam Chartam *studiorum de re orientali dici posse, quae simul et paedagogica proponit et tota est in amore fratrum orientalium apud christianos latinos accendendo? Neque vero in cassum tam vehemens invitatio cecidit: ea enim non solum apud catholicos latinos studiis ac ephemeridibus de re orientali mirum augmentum comparavit, sed etiam apud dissidentes Orientis fratres — ita enim eos vocare consueverat — non uno in loco amorem ac venerationem concitavit; cuius testes sunt nobiles illi « orthodoxi » scriptores, qui memoriam Pii Papae XI devoto calamo exaltarunt.*

Nobis autem in Pontificio Instituto Studiorum Orientalium professoribus atque scriptoribus gratissimi animi peculiare officium est. Pius enim XI non solum Institutum Societati Iesu commendatum voluit, sed ei etiam novas aedes in colle Aesquilino destinavit, locupletissima bibliotheca funditus erecta illud donavit, innumeris praedilectionis signis nos omnes recreavit: ita ut tantus Pontifex alter nostri Instituti Fundator vocari possit. Cui nos ardentissima grati animi vota hoc in loco manifestamus!

Ipsa haec quae edimus ORIENTALIA CHRISTIANA sive ANALECTA sive PERIODICA sub augusta Pii XI tutela incepta sunt ac speciali eius benedictione continuata. Faxit Deus ut nostro labore in illam tam desideratam metam tendamus ad quam magnus ille Pontifex nos incitavit, ad mutuam nempe christiani Orientis Occidentisque cognitionem atque amorem, quibus unio demum in Christo sub regimine Romani Pontificis obtineri possit!

gros village chaldéen au nord-ouest de Kerkouk. Abraham n'est jamais mentionné comme métropolitain de Kerkouk dans les colophons des manuscrits de ce catalogue (1), tandis que les noms de ses successeurs y figurent fréquemment; c'est pourquoi il sera utile d'en prendre ici connaissance.

Laurent Šoʿa, de Teleskof, moine de Rabban Hormizd, sacré en 1826 pour le diocèse de Kerkouk, qu'il administra jusqu'à sa mort arrivée le 23 août 1853.

Jean Tamrès, de Telkef, également moine de Rabban Hormizd, sacré le 14 septembre 1854; mort à Kerkouk le 13 septembre 1881.

Joseph Gabriel Adamo, né à Séert en 1851, élève de la Propagande, sacré évêque le 26 août 1883. A peine âgé de 49 ans, il décéda à Kerkouk le 4 juin 1899.

Élie-Joseph Khayatt, né à Bagdad en 1856. Il fut sacré évêque pour Amadia le 11 novembre 1894. Mais avant de prendre possession de son siège, il fut élu vicaire général patriarcal et confirmé comme tel par le Saint-Siège avec le titre d'archevêque de Nisibe. En 1900 il succéda à Mgr. Adamo, mais mourut presque subitement à Kerkouk le 2 février 1903.

Théodore Messaïeh, né à Bagdad vers 1837, élève de la Propagande. Il fut sacré évêque le 16 octobre 1904 pour le diocèse de Kerkouk, où il mourut le 26 mai 1917 (2).

Stefan Djibri, né à Mossoul en 1872. Élu vicaire général du patriarcat chaldéen en 1900, il fut sacré archevêque titulaire de Nisibe le 30 novembre 1902. En 1917 il fut appelé à succéder au regretté Mgr. Messaïeh. C'est le digne archevêque actuel de Kerkouk et de Suleimanieh.

Autrefois la principale église de Kerkouk était dédiée au Martyr Tahmazgard, dont le nom revient dans beaucoup de nos manuscrits; sa fondation remontait au Ve siècle; pendant

(1) Je doute que Mar Abraham ait été titulaire du siège de Kerkouk de 1789 à 1821; voir *cod.* 31.

(2) Cette date m'a été donnée et confirmée par Mgr. Stefan Djibri, le titulaire actuel du siège de Kerkouk. C'est donc par erreur que l'*Annuario pontificio dell'anno 1918* (p. 893) place la mort de Mgr. Théodore Messaïeh le 18 juillet 1917.

la guerre de 1914-18 elle a été détruite de fond en comble. La vaste cathédrale nouvelle, située dans la ville-haute appelée *Qal'a* (قلعة), en face de la résidence de l'Archevêque, est dédiée à Notre-Dame des sept Douleurs [1].

La ville de Kerkouk, dont le nombre d'habitants s'est presque doublé depuis l'exploitation des gisements pétrolifères (86.000 habitants), se trouve entre Bagdad et Mossoul: au sud elle est reliée à la capitale par le chemin de fer (325 km.); une excellente route asphaltée la relie à Mossoul au nord-ouest (200 km. environ).

Pendant un récent sejour en Iraq (Sept.-Nov. 1938), j'ai été trois fois à Kerkouk l'hôte du vénéré archevêque, Mgr. Stefan Djibri, qui m'a toujours fraternellement reçu, et m'a donné libre accès à sa bibliothèque. Le temps trop court dont je disposais, ainsi que le manque presque absolu d'ouvrages de consultation ne m'ont permis qu'un examen rapide et sommaire de ses manuscrits; j'en donne la description telle quelle, convaincu qu'elle ne sera pas sans utilité pour les historiens de la littérature syriaque et de l'Église chaldéenne, en particulier de sa liturgie. Parmi ces volumes en effet il y a beaucoup de manuscrits liturgiques de différentes époques et de provenance diverse: quelques-uns sont d'origine nestorienne et ont été adaptés sans notables changements à l'usage des Chaldéens catholiques; d'autres sont d'origine catholique et plus récents, parmi ceux-ci il y en a qui dénotent une grande influence de la liturgie romaine sur la vie liturgique des Chaldéens. En outre, tous ces manuscrits sont datés et fournis d'un colophon détaillé: nous apprenons donc par qui et pour qui, quand et où, pour quelle église, quelle ville ou village ces gros et parfois magnifiques livres liturgiques ont été écrits. Ces colophons sont de véritables témoignages historiques, qui nous font connaître l'état du christianisme en ces temps et lieux lointains. Pour cette même raison il serait très utile — et je l'ai déjà souvent suggéré — de faire un catalogue complet, avec les données exactes des colophons, de tous les manuscrits liturgiques anciens, qui se trouvent encore nombreux dans les différentes églises de la Nation Chaldéenne.

[1] Il y a en outre une troisième église dédiée à l'Immaculée Conception.

Je tiens à remercier encore Mgr. Stefan Djibri de son aimable accueil à Kerkouk et à Erbil, de l'inoubliable visite faite ensemble à Šaklawa et Aïnkawa, les deux principaux centres chaldéens de son diocèse, et des informations qu'il m'a données pendant la rédaction de ce catalogue.

Rome, 21 décembre, fête de S. Thomas Apôtre, 1938.

***

Les ouvrages suivants sont cités par le seul nom d'auteur ou de bibliothèque.

DUVAL R., *La littérature syriaque* (ed. 3, 1907).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur* (1922).

CHABOT J.-B., *Littérature syriaque* (1934).

— Catalogues de mss. syro-chaldéens:

CHABOT J.-B., *Notice sur les mss. syriaques... de Jérusalem* (*Journal Asiatique* S. IX, t. 3, 1894, pp. 92-132).

SACHAU E., *Verzeichniss der syrischen Handschriften* (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Kön. Bibl. zu Berlin,* XXIII, 1899).

WRIGHT W., *A Catalogue of the syriac manuscripts... of Cambridge* (1901).

SCHER A., *Catalogue des mss. syriaques... de Séert* (Mossoul, 1905).

» *Notice sur les mss. syriaques... de N.-D. des Semences* (*J. As.* S. X, t. 7, 1906, pp. 479-512; et t. 8, pp. 55-82).

» *Notice sur les mss. syriaques... de Mossoul* (*Rev. des Bibl.* XVII, 1907, pp. 227-260).

» *Notice sur les mss. syriaques... de Diarbékir* (*J. As.* S. X, t. 10, 1907, pp. 331-362, 385-431).

» *Notice sur les mss. syriaques... de Mardin* (*Rev. des Bibl.* XVIII, 1908, pp. 64-95).

» *Notice sur les mss. syriaques du Musée Borgia* (*J. As.* S. X, 13, 1909, pp. 249-287).

VOSTÉ J., *Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne... d'Alqoš* (Rome, 1929).

MINGANA A., *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts* (1933).

I. — LIVRES SAINTS.

Codex I. — Nouveau Testament.

Manuscrit, non relié et assez délabré, mesurant 25 cm. sur 16.50, 25 lignes la page, comprenant actuellement 28 cahiers. Lacuneux au commencement et à la fin. Au commencement il manque le premier cahier ainsi que la première feuille du deuxième. La deuxième feuille de ce deuxième cahier commence à *Mth.* IX, 12: ܠܐ ܣܢܝܩܝܢ ܚܠܝܡܐ ܠܐܣܝܐ ܐܠܐ ܐܝܠܝܢ ܕܒܝܫܐܝܬ ܥܒܝܕܝܢ. Du vingt-huitième cahier actuel il ne reste que neuf feuilles, qui finissent avec *Hebr.* XI, 32: ܘܡܢܐ ܬܘܒ ܐܡܪ... ܘܥܠ ܕܘܝܕ. ܘܥܠ ܫܡܘܐܝܠ. ܘܥܠ ܫܪܟܐ ܕܢܒܝܐ: Le volume est écrit en stranguéli.

Le colophon est conservé en partie. On y lit que ce livre fut achevé en 1598 des Grecs (1287 de notre ère) au couvent de Mar Michaïl Tar'īl (ܡܝܟܐܝܠ ܕܬܪܥܐܝܠ) au village de Kephar'ozil (ܟܦܪܥܘܙܝܠ) ([1]).

Avant les Actes une note en caractères nestoriens a été récemment intercalée (2 feuilles), déclarant que cet exemplaire du Nouveau Testament a été acheté par Mar Elia. Patriarche d'Orient, pour l'église de Mar Tahmazgard de Kerkouk, afin que les clercs de cette ville le lisent.

Codex II. — ܟܬܒܐ ܕܢܒܝܐ ܩܕܝܫܐ « Livre des saints Prophètes ».

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 22, composé de 18 cahiers, 30 lignes la page divisée en 2 colonnes jusqu'au cah. 15 inclusivement.

Au cah. 18 f. 10r se lit le colophon: Est achevé ce livre des Prophètes, dans lequel sont réunis Isaïe et les Douze (Petits Prophètes), Jérémie, Ézéchiel et Daniel, à savoir 131

([1]) Dans l'histoire de Mar Iahballaha il est fréquemment fait mention de ce couvent ce *Mar Michaïl Tar'il;* cf. E. A. W. Budge, *The Monks of Kublai Khân* (London, 1928) *Index* p. 328b ad v. *Michael of Tar'il.* Dans son histoire du monachisme nestorien Assemani n'en parle pas (*B. O.* III, 2, p. 857-881). D'après Budge, *The Book of Governors* (London, 1893), II, p. 295, n. 1, le village de *Kephar'ozil* se trouve sur la rive orientale du Grand Zab, dans la région d'Adiabène.

sections (ܦܣܘ̈ܩܐ), le 8 mai 2147 des Grecs (1836 de notre ère) par l'évêque métropolitain Laurent Thomas, fils de Nisan de la famille Šoʿa (ܫܘܥܐ) aux jours du Pape Grégoire XVI et du Patriarche Mar Ioḥannan VIII Hormizd (1), à la ville de Selok-Kerkouk.

Codex III. — ܦܘܪ̈ܫܐ ܕܩܪ̈ܝܢܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ « Leçons divisées (liturgiques) de toute l'année ». Ce volume contient les leçons de l'Ancien Testament.

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 22, composé de 15 cahiers, 25 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 21 août 1846 de notre ère à Karka de beit Selok; écrit par l'étudiant ʿIsa (ܥܝܣܐ ܐܣܟܘܠܝܐ), fils de ʿAbo (ܥܒܘ), fils de Qēriaqos (ܩܪܝܩܘܣ), de la famille Qoula Kheder (ܩܘܠܐ ܚܕܪ) de la même ville de Kerkouk, sous le Pape Grégoire XVI, Mar Nicolas Catholicos Patriarche (1839-1846), et Mar Laurent « notre évêque métropolitain de Selok et ses environs » pour « notre père et mon maître le prêtre Paul moine ». Cf. *Mingana* 425 (col. 757).

Codex IV. — ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܣܓܝܕܐ ܕܦܘܪ̈ܫܐ ܕܩܪ̈ܝܢܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ « Le saint livre de l'évangile adorable, partagé en leçons de toute l'année », c'est-à-dire évangéliaire.

Manuscrit mesurant 43 cm. sur 30, composé de 15 cahiers, plus une feuille, 21 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 3 juillet 2022 des Grecs (1711 de notre ère) à Alqoš, aux jours de Mar Elia IX, pour le šamaš Moušē, fils du šamaš Faradjallah (ܦܪܓ ܐܠܠܗ) fils du prêtre Išoʿ de Bagdad, par Ghiwarghis fils du prêtre Israël d'Alqoš.

Codex V. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 39 cm. sur 25, composé de 14 cahiers, 21 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé au mois d'août « l'avant dernier jour avant sa fin, ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܝ ܕܩܕܡ ܫܘܠܡܗ », c.-à-d. le 30, de l'année 2029 des Grecs (1718 de notre ère) à Alqoš, par le prêtre Ghiwarghis, fils du prêtre

(1) Jean Hormizd ne fut préconisé patriarche des Chaldéens qu'en 1830; il mourut à Bagdad le 16 août 1838. Cf. Tfinkdji, *op. cit.* p. 15.

Israël, fils du prêtre Hormizd d'Alqoš, sous Mar Elia IX, aux frais de Maqdešaïa Khausab (1) de Kerkouk.

Codex VI. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 46 cm. sur 15, composé de 13 cahiers, 22 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Écrit en l'année 2033 des Grecs (1722 de notre ère) à Selok-Kerkouk, par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad.

Codex VII. — ܟܬܒܐ ܕܩܪ̈ܝܢܐ ܡܦܪ̈ܫܐ ܕܫܠܝܚܐ ܦܘܠܘܣ ܛܘܒܢܐ « Livre des leçons divisées (liturgiques) de l'Apôtre Saint Paul ».

Manuscrit mesurant 46 cm. sur 15, composé de 10 cahiers, 23 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 17 novembre 2045 des Grecs (1733 de notre ère) (2) à Selok-Kerkouk par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad.

Après le colophon, au cah. 10 f. 5v à 7r (sept colonnes) se lit une longue note historique de la même main, mais en caractères plus petits (36 à 38 lignes la colonne), sur les Persans Tahmazkan (ܬܫܥ̈ܝܬܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܬܗܡܣܩܢ) qui ont envahi la région de Bagdad en l'année 2042 des Grecs, qui est l'année 1145 des Arabes (1731 de notre ère).

II. — COMMENTAIRES BIBLIQUES.

Codex VIII. — Éclaircissements sur les mots obscurs qui se trouvent dans le Pentateuque, tirés des commentaires de Mar Théodore, et des traditions des Syriens, c.-à-d. de Mar Aprem, de Ioḥannan, d'Abraham de Beit Rabban, de Mar Michaël et des autres Docteurs.

(1) Originairement *Maqdešaïa* était un titre honorifique des pélerins aux Lieux-Saints (comme *hadji* chez les Musulmans). Mais le nom a été pris parfois par les fils et les petits-fils du *pèlerin*, et est devenu un nom de famille sous la forme de *Maqdassi*.

(2) D'après les Syriens l'année d'Alexandre commence le 1 octobre 312 avant notre ère. D'octobre à décembre il faut donc décompter 312 ans, mais de janvier à septembre 311.

Cet ouvrage s'étend jusqu'au cah. 23 f. 3, où se lit le premier colophon: Achevé le 27 avril 2027 des Grecs (1716 de notre ère) par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel.

La bibliothèque de Séert, dispersée pendant la guerre de 1914-18 (1), possédait un exemplaire plus ancien de cet ouvrage, que Mgr. Addaï Scher déclarait « d'une grande importance tant au point de vue du syriaque qu'au point de vue de l'exégèse des Pères Syriens » (2). Cet exemplaire de Séert, cod. 21, était daté de l'an 1605 de notre ère. Le couvent de N.-D. des Semences en possède une copie datée de 1887, cod. 34 (ancien 22) (3), qui a été transcrit en 1926 pour la bibliothèque Vaticane (4). Le manuscrit de Kerkouk est donc maintenant le plus ancien exemplaire connu de cet ouvrage.

— En appendice, cah. 23 f. 4v à la fin, une main plus récente a ajouté l'explication de quelques autres mots, qui se recontrent en différents livres bibliques. — Au cah. 25 f. 3r on lit: Priez pour le pécheur ʿIsa (ܥܝܣܐ), qui a écrit en 2105 des Grecs (1795 de notre ère).

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16. composé de 25 cahiers (le dernier de 2 feuilles et demie seulement), jusqu'au cah. 23 f. 3 (c.-à-d. pour l'ouvrage primitif) 21 lignes la page; ensuite 29 lignes la page divisée en 2 colonnes.

Codex IX. — Ce volume contient les titres suivants:

1. ܢܨܚܢ̈ܐ ܕܢܒܝ̈ܐ ܕܡܟܬܒܝܢ ܠܩܕܝܫܐ ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܕܩܘܦܪܘܣ « Les victoires des prophètes décrites par saint Épiphane de Chypre ». Jusqu'au cahier 3 f. 2v — Cf. Baumstark, p. 260.

2. ܟܬܒܐ ܕܡܥܪܬ ܓܙ̈ܐ « Livre de la caverne des trésors ». A la fin on lit: « Est achevé ce livre de l'ordre des générations depuis Adam jusqu'au Messie (ܟܬܒܐ ܗܢܐ

(1) *Notes sur les mss. syriaques de Diarbékir et autres localités d'Orient, Le Muséon* (Louvain) t. 50 (1937) p. 347.

(2) *Catalogue de Séert*, p. 16.

(3) *Catalogue d'Alqoš* (Rome, 1929) p. 15.

(4) *Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la Bibl. Vat.*, dans la revue *Angelicum* VI (1929) p. 42, cod. 502.

ܕܦܠܚܘܬܐ ܕܫܘܠܒ ܫܪ̈ܒܬܐ ܕܡܢ ܐܕܡ ܥܕܡܐ ܠܡܫܝܚܐ), qui est appelé la Caverne des Trésors, composé par Mar Aprem ». Du cah. 3 f. 3r au cah. 15 f. 5r. — Cf. R. Duval, p. 81-82; Baumstark, p. 95 (1).

3. Question de Carpos à son maître ʿEzra le scribe au désert. Ce morceau est appelé à la fin: « Vision que vit ʿEzra le scribe sur le règne des Ismaélites ». Du cah. 15 f. 5r au cah. 16 f. 3r. — Cf. Baumstark, p. 71.

4. Épître de Ḥadbešabba (c.-à-d. du dimanche) écrite en l'an 1140 des Grecs, quand une grande assemblée se trouvait réunie dans l'église des SS. Ap. Pierre et Paul à Rome (2). Du cah. 16 f. 3v au cah. 17 f. 3v.

Manuscrit mesurant 17 cm. sur 11.30, composé de 17 cahiers, 16 lignes la page. — Achevé au mois d'avril en l'année 2102 des Grecs (1791 de notre ère) par le šamaš ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Iaunan d'Alqoš.

— Deux notes en appendice: *1.* (en chaldéen) A fait écrire ce livre le prêtre Ḥanna du village de Ten (ܬܢ) dans la région de Ṣapna (ܨܦܢܐ). — *2.* (en arabe) A acheté ce livre Matran Joseph Audo, évêque d'Amadia (de 1833 à 1847) à Thomas, fils du šamaš Iaunan, du village de Tenna, au mois de décembre 1841.

(1) L'attribution n'est pas exacte; l'ouvrage ne remonte pas plus haut que le VIe siècle. Publié par C. Bezold en 1883 (allemand) et en 1888 (syriaque et arabe); plus récemment a paru une traduction anglaise de la plume très féconde de Budge, *The Book of the cave of treasures* (London, 1927). Tous les mss. connus sont d'origine nestorienne, ainsi que l'ouvrage luimême. Ceci est dit contre Budge, qui prêtend que l'auteur en était « certainly a Syrian Jacobite » (p. 22). Les arguments, donnés à cet endroit, ne prouvent rien en faveur d'une origine jacobite; car les Syriens Orientaux ou Nestoriens ne sont pas moins fiers de leur langue que les Syriens Occidentaux ou Jacobites. Tandis que l'*origine nestorienne* de l'ouvrage, dans sa forme actuelle, est prouvée à l'évidence par ce qu'on lit à la p. 120: « Let the heretics who say: *God was crucified,* hold their peace ». Objection habituelle des Nestoriens contre les Monophysites Jacobites (et contre les Catholiques). L'auteur *en bon Nestorien* confesse: « the unity of the *Two Persons* who were united in one sonship » *(ibid.)*

(2) Cf. Berlin 73, où les mêmes traités se trouvent réunis (Sachau, p. 277, II-V), Sachau donne le texte complet de cette *lettre dominicale* « *Sonntags-Brief* », pp. 278-281.

III. — OUVRAGES THÉOLOGIQUES.

Codex X. — Ce volume contient les traités suivants:

1. ܬܘܒ ܒܝܕ ܐܠܗܐ ܚܝܐ: ܟܬܒ ܥܒܕܐ ܚܛܝܐ ܥܘܢܝܬܐ: ܕܥܠ ܫܪܪܐ ܓܠܝܐ: ܦܪܨܘܦ ܐܢܫܐ ܘܐܠܗܐ ܟܣܝܐ. « Encore par le Dieu vivant un serviteur pécheur écrit un traité sur la verité révélée de la personne de l'homme et Dieu caché ». Jusqu'au cah. 2 f. 3v, où se lit cette autre phrase compliquée: ܫܠܡܬ ܗܕܐ ܥܘܢܝܬܐ: ܕܥܠ ܫܪܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ: ܘܕܘܪܫ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ: ܕܐܬܒܣܪ ܡܢ ܐܢܫܘܬܐ. « Est achevée cette *ʿonita* sur la verité de la divinité et la dispute de la Trinité, (au sujet de Celui) qui a pris la chair de l'humanité ».

2. ܒܫܡ ܡܪܢ ܡܫܝܚܐ ܟܬܒܢܐ ܡܠ̈ܐ ܕܝܘܬܪܢܐ ܢܣܝܒܝܢ ܡܢ ܡܠ̈ܐ ܡܚܝܢ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܫܘܥ ܡܠܟܢ « Au nom du Christ Notre-Seigneur j'écris des paroles utiles extraites de l'évangile vivifiant de Jésus notre Roi ». Extraits de l'évangile en soureth. Du cah. 2, f. 3v au cah. 3 f. 9r.

3. ܬܘܒ ܥܡ ܐܠܗܐ ܟܬܒܢܐ ܕ̈ܪܐ (ܣܕܪ̈ܐ; sic!) ܕܪܘܒܥ ܐܣܬܪ̈ܐ ܘܡܬܦܪܐ ܒܩܝܢܬܐ ܕܐܦܪܝܡ « Encore, avec l'aide de Dieu, j'écris quelques strophes à réciter par quatre (vers) » sur le mètre de Mar Aprem. Cah. 3 f. 9v (12 lignes).

4. ܬܘܒ ܟܬܒܢܐ ܡܐܡܪܐ ܬܠܝܬܝܐ ܕܡܠ̈ܐ ܡܚܝܢܝܬܐ ܕܗܠܗ ܗܘ ܕܐܡܘܪܐ ܝܘܣܦ. ܡܪܢ ܢܢܝܚ ܢܦܫܗ « J'écris encore le troisième *memra* des paroles vivifiantes du même *amôra* (compositeur et chanteur = barde) Joseph. Notre-Seigneur lui donne le repos ». — Achevé en l'année 2029 des Grecs (1717) le 25 du mois de *Tešrin*, décrit comme « le beau mois: ܝܪܚܐ ܓܐܝܐ », donc du mois d'octobre. Du cah. 3 f. 10r au cah. 6 p. 3v.

5. ܥܠ ܗܝ ܕܡܛܠܬܐ ܒܐܡܝܢܘ ܡܣܢܝܢ ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܘܒܝܫ̈ܐ ܡܨܠܚܝܢ « Pourquoi les hommes vertueux sont toujours haïs en ce monde, tandis que les méchants y prospèrent ». Cah. 6 f. 4r-v. *Cat. d'Alqoš*, cod. 74, *13*.

6. ܡܐܡܪܐ ܙܘܓܝܐ ܡܢ ܡܫܝܚܗ ܕܡܬܩܪܝܢܐ ܡܪܝ ܓܝܘܪܓܝܣ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܘܠܒܪܢܫܘܬܐ « Discours accouplé

du maphréen Mar Grégoire (Barhebraeus) sur les choses divines et la perfection », augmenté par Khamis bar Qardaḥē, et par Mar Išoʿiahb métropolite d'Arbèles. Du cah. 6 f. 4v au cah. 12 f. 4v. Cf. infra cod. 48.

7. ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܢܦܫܐ ܕܡܬܩܠܠ ܕܦܪܚܬܐ ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ، ܝܘܚܢܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܪ ܡܥܕܢܝ « Discours sur l'âme, intitulé de l'oiseau, fait par Mar Ioḥannan, Patriarche, bar Maʿdani ». Du cah. 12 f. 4v au cah. 13 f. 2v. Au sujet de ce numéro et des deux suivants, cf. Baumstark, p. 307-308.

8. ܠܗ ܕܝ ܠܗ ܥܠ ܪܒܘܬ ܠܫܘܪܝܗ̇ ܕܢܦܫܐ ܘܡܬܡܟܟܘܬܗ̇ ܕܒܝܕ ܥܒܪ ܦܘܩܕܢܐ « Du même, sur la grandeur de l'origine de l'âme, et sur son abaissement par la transgression du commandement (de Dieu) ». Du cah. 13 f. 2v-4r.

9. ܠܗ ܕܝ ܠܗ ܥܠ ܐܘܪܚܐ ܕܓܡܝܪ̈ܐ « Du même, sur la la voie des parfaits ». Du cah. 13 f. 4r au cah. 14 f. 2r.

10. En appendice (après le colophon, cah. 14 f. 2r) on lit: « *La doctrine chrétienne* de S. Robert Bellarmin, traduite : ܡܢ ܠܫܢܐ ܐܝܛܠܝܐ (ܐܛܠܝܢܝܐ = sic!) ܠܟܠܕ̈ܝܐ ܠܝܥܩܘܒ ܒܢܝܡܝܢ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ، ܦܦܐ ܐܘܪܒܢܘܣ ܬܡܝܢܝܐ. de la langue italienne pour les Chaldéens par Jacques Benjamin, sur l'ordre de Sa Sainteté le Pape Urbain VIII (1623-1644) ». Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus* I, 1, col. 1193 [1].

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 15 cahiers, 19 lignes la page. — Écrit par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad, de la ville de Kerkouk. Achevé le 5 déc. 2030 des Grecs (1718 de notre ère).

Codex XI. — ܟܬܒܐ ܕܡܓܢܛܝܣ « *Liber magnetis* » composé par Joseph II, Patriarche des Chaldéens.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 29 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 24 juin 2077 des Grecs

[1] D'après le *Scritture non riferite, Mesopotamia, Persia, Caldei e Latini*, t. V, dal 1741 al 1750 (des *Archives de la Propagande*) f. 442r le fameux converti de Mossoul, *Qas* Kheder (mort à Rome le 30 déc. 1751), avait préparé une nouvelle traduction chaldéenne de la *Doctrine chrétienne* de Bellarmin, qu'il avait léguée à la Propagande avec prière de la faire imprimer, ce qui ne fut pas exécuté.

(1766 de notre ère) à Kerkouk de Selok par le prêtre Hormizd.

Codex XII. — ܟܬܒܐ ܕܦܘܫܩ ܬܫܡܫܬܐ ܥܕܬܢܝܬܐ « Explication des offices ecclésiastiques » par Joseph II († 1713).

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 14 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 9 août 1770 à Bagdad (la dernière feuille manque).

Codex XIII. — ܟܬܒܐ ܕܦܘܫܩ ܩܢܘܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܫܠܝܚܝܬܐ « Explication du symbole de la foi apostolique ». Il s'agit de l'*Instruction du Chrétien* du Cardinal de Richelieu nommément designé: ܐܪܡܢܕܘܣ ܝܘܚܢܢ ܕܦܠܣܝܣ ܕܪܝܫܠܝܘ ܡܛܪܢ ܕܠܘܩܘܢ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܩܪܕܝܢܠܝܣ ܕܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܪܗܘܡܝܬܐ « Armand-Jean du Plessis de Richelieu, Archevêque de Luçon et Cardinal de l'Église catholique romaine ». Ouvrage « traduit du français en arabe par le Père Juste de Beauvais (ܦܕܪܝ ܓܝܣܛܘܕܗ ܕܒܘܘܐܙ) (1), supérieur des Capucins demeurant à Babel (= Bagdad); traduit enfin de l'arabe en syriaque en l'année.... » (l'année est omise).

Manuscrit mesurant 23 cm. sur 16, composé de 7 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 20 mai, veille de l'Ascension, 1786 de N.-S., par le prêtre Homo, fils du prêtre Ḥanna, à Alqoš; écrit à la demande du prêtre Kheder, fils du prêtre Abraham de Selok.

Codex XIV. — ܟܬܒܐ ܕܡܚܙܝܬܐ ܕܟܝܬܐ « Livre du miroir pur » composé par Joseph II.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 18 cahiers, 19 lignes la page. — Sans date.

(1) Cette traduction arabe parut à Paris en 1640. Cf. Valentin, *Cardinalis Richelius, scriptor ecclesiasticus* (Toulouse, 1900) p. 85. — En Iraq tout missionnaire latin est nomme *Padri* (ܦܕܪܝ). Le nom du traducteur semble rendu ici selon la prononciation italienne: *Giusto da...* (que le copiste a pris pour un seul mot: *Gestodah...*) Quant au nom de la ville, caché sous la forme chaldéenne: *Bouwaz*, il n'a pas été si aisé de le deviner. Ce Père Capucin apparaît déjà en Perse en 1628. Cf. *Annales Minorum* t. 27 (Quaracchi 1934) p. 56.

IV. — OUVRAGES LITURGIQUES.

Codex XV. — Pontifical.

Cet exemplaire incomplet du Pontifical nestorien comprend les rites suivants:

1. Consécration de l'autel avec huile. Jusqu'au cah. 5 f. 2v.
2. Note sur le temps des ordinations. Au cah. 5 f. 3r.
3. Ordinations ou chirotonies jusqu'à la prêtrise et la vestition des moines. Du cah. 5 f. 3v au cah. 12 f. 1v.

Manuscrit mesurant 21 cm. sur 14, composé de 12 cahiers, 18 lignes la page. — Achevé le 11 déc. 1880 d'Alexandre (1568 de notre ère), de l'Ascension de N.-S. l'année 1538 [1]. Écrit à Gazerthe par le prêtre Iahballaha, fils du prêtre Faradj Maqdešaia (ܒܪ ܩܫ' ܦܪܓ ܡܩܕܫܝܐ) pour Mar Ḥenanišoʿ, métropolite, gardien du trône (ܢܛܪ ܟܘܪܣܝܐ : *custos sedis*).

Suit en appendice, cah. 12 f. 4v, un hymne final (ܚܘܬܡܐ), dont la fin est perdue.

— Le Pontifical de Mossoul, cod. 55, complet celui-ci et très soigné, a été également écrit pour Mar Ḥenanišoʿ, gardien du trône et frère du patriarche, par le même Iahballaha, appelé aussi ʿAṭaïa (ܥܛܐܝܐ), copiste alqochien fameux, qui acheva ce volume le 7 oct. 1879 d'Alexandre [2].

Codex XVI. — Pontifical.

Ce Pontifical, d'origine catholique et qui a subi l'influence de la liturgie latine. comprend les rites suivants: Chirotonies des lecteurs, sous-diacres, diacres (ܐܘܦܕܝܩܢ̈ܐ) et des prêtres. Bénédiction du ܡܘܪܘܢ ou saint-chrême. Consécration de la pierre d'autel (ܓܒܪܐ). Bénédiction de la mitre (ܬܓܐ). Consécration de la pixide, du calice et de la patène. Lave-

[1] Le copiste indique aussi l'année de la naissance de Notre-Seigneur: ܐܦܣܛ = 1569; il n'a pas considéré, semble-t-il, que l'année d'Alexandre commence le 1 Oct. 312 avant l'ère chrétienne, — faute d'ailleurs fréquente.

[2] Le Pontifical de Séert, *cod.* 45, était de même écrit par ʿAṭaïa, en 1856 d'Alexandre, et pour le même Mar Ḥenanišoʿ.

ment des pieds. Consécration de l'église. — Il s'agit d'un pontifical réduit et pratique.

Manuscrit mesurant 21 cm. sur 15, composé de 16 cahiers, 14 lignes la page. Achevé le 1 déc. 1854 sous Mar Joseph Audo; écrit à Mossoul par le prêtre Michaïl Romanos pour Mar Ioḥannan, métropolite de Kerkouk.

CODEX XVII. — Pontifical.

Cet exemplaire-ci est complet; c'est une copie récente du Pontifical de Mossoul, cod. 55, qui date du 7 oct. 1879 des Grecs (1567 de notre ère). Il comprend les rites suivants:

1. Consécration de l'autel avec huile. Du cah. 1 f. 2^v au cah. 3 f. 4^r.
2. Consécration de l'autel sans huile. Cah. 3 f. 4^v-6^r.
3. Consécration de la table de l'autel portatif (ܕܦܐ). Cah. 3 f. 6^r-8^v.
4. De la translation de cette table d'autel. Cah. 3 f. 8^v-10^r.
5. Consécration d'un nouvel autel. Cah. 3 f. 10^r au cah. 4 f. 5^v.
6. Rite du lavage de l'autel. Cah. 4 f. 6^r-7^v.
7. Chirotonie des *m^ešamšanē:* des lecteurs, sous-diacres et diacres (1). Cah. 4 f. 8^v au cah. 5 f. 7^v.
8. Chirotonie des prêtres. Cah. 5 f. 8^r au cah. 6 f. 4^v.
9. Chirotonie des diacres et prêtres aveugles. Cah. 6 f. 4^v-7^r.
10. Chirotonie des diaconesses. Cah. 6 f. 7^r-9^r.
11. Réception des disciples ou postulants à la vie monastique. Cah. 6 f. 9^r-10^v.
12. Vestition des moines. Cah. 6 f. 10^v au cah. 7 f. 2^r.
13. Tonsure des moines. Cah. 7 f. 2^r au cah. 9 f. 9^r.

(1) A ce propos je voudrais relever une faute habituelle des catalogues de mss. nestoriens et chaldéens. On traduit toujours le titre *šamaš*, si fréquent dans les colophons, par le mot *diacre*. Du point de vue philologique la traduction est parfaite, et cependant elle ne répond pas à la réalité; car un simple *lecteur* et un *hypodiacre* est appelé *šamaš* aussi bien qu'un *diacre*. Aujourd'hui même les *diacres*, qui ne montent pas au sacerdoce, sont rares chez les Chaldéens; tandis que les *šamaš*, simples lecteurs ou sous-diacres, sont très nombreux et assurent la beauté des offices liturgiques. Il vaudra donc mieux conserver le titre oriental *šamaš*, qui a un sens plus large que le mot *diacre*.

14. Tonsure des moniales. Cah. 9 f. 9r au cah. 10 f. 10r.

15. Confection de la poussière bénite, appelée ܚܢܢܐ. Cah. 10 f. 10r-v.

16. Bénédiction de l'eau (ܩܘܕܫ ܚܠܬܐ). Cah. 10 f. 10v au cah. 11 f. 1r.

17. Bénédiction des eaux polluées. Cah. 11 f. 1v-2v.

18. Chirotonie du supérieur conventuel. Cah. 11 f. 2v-6r.

19. Chirotonie de l'économe. Cah. 11 f. 6v-7r.

20. Chirotonie de la supérieure. Cah. 11 f. 7r-v.

21. Chirotonie du Chorévêque. Cah. 11 f. 8r-10r.

22. Chirotonie de l'Archidiacre. Cah. 11 f. 10r au cah. 12 f. 1v.

23. Chirotonie de l'Archidiacre de l'éparchie patriarcale. Cah. 12 f. 1v-2r.

24. Chirotonie des Évêques. Cah. 12 f. 2v-8r.

25. Rite du perfectionnement des Évêques par le Patriarche. Cah. 12 f. 8r au cah. 13 f. 1v.

26. Rite de la translation des Évêques d'un siège à un autre. Cah. 13 f. 1r-3r.

27. Chirotonie des Métropolites. Cah. 13 f. 3v-6r.

28. Chirotonie du Catholicos Patriarche. Cah. 13 f. 6r au cah. 14 f. 4v.

29. Explication des degrés ecclésiastiques. Cah. 14 f. 5r-v.

30. Chirotonies des Apôtres conférées par Notre-Seigneur. Cah. 14 f. 5v.

31. Absolution d'un prêtre suspens. Cah. 14 f. 5v-6r.

32. Absolution d'un laïc excommunié. Cah. 14 f. 6r-v.

33. Prières pouvant servir pour la chirotonie des diacres. Cah. 14 f. 6v-9r.

34. Canons pour les diacres. Cah. 14 f. 9r au cah. 16 f. 2v.

35. Prières pouvant servir pour la chirotonie des prêtres. Cah. 16 f. 2v-4v.

36. Canons pour les prêtres. Cah. 16 f. 4v-10r.

37. Prières pour la tonsure. Cah. 16 f. 10r au cah. 17 f. 2r.

38. Canons pour la tonsure des moines. Cah. 17 f. 2r-3v.

39. Prières pour les Évêques et les Métropolites. Cah. 17 f. 3v-8v.

40. Canons pour les mêmes. Cah. 17 f. 9r au cah. 19 f. 6v.

41. Canons pour le perfectionnement des Évêques. Cah. 19 f. 6v-10r.

42. Canons pour le Catholicos. Cah. 19 f. 10r au cah. 20 f. 4r.

43. Bénédiction du trésor (ܓܙܐ) ou pain eucharistique. Cah. 20 f. 4r-6r.

44. Bénédiction du calice. Cah. 20 f. 6r. — Suit toute une collection d'absolutions et de bénédictions.

Manuscrit mesurant 33 cm. sur 22.50, composé de 22 cahiers, 25 lignes la page. — Achevé le 18 mars 1895; écrit à Telkef aux jours de Mar ʿAbdišoʿ (V, Khayatt) par Joseph, fils du šamaš Michel, de la famille Asmar, pour Mar Joseph (-Gabriel Adamo), métropolite de Kerkouk.

En appendice Mgr. Joseph-Élie Khayatt, archevêque titulaire de Nisibe et Vicaire général du Patriarche (de 1894 à 1899), a fait écrire sa biographie (2 pp.).

— Il existe trois exemplaires anciens du Pontifical complet des Syriens Orientaux: outre celui de Mossoul, *cod.* 55 susmentionné (reproduit ici), Diarbékir *cod.* 59 (actuellement à Mossoul) [1], et Cambridge *cod. add.* 1988 décrit en détail par W. Wright, *A catalogue of the syriac mss. preserved in the library of the University of Cambridge* I (1901) pp. 316-360. Les exemplaires de Diarbékir et de Cambridge diffèrent quelque peu, quant à l'ordre des rites, du volume de Mossoul.

Codex XVIII. — Pontifical.

Ce volume contient les chirotonies jusqu'à l'épiscopat inclusivement.

Manuscrit mesurant 33 cm. 30 sur 21, composé de 4 cahiers (35 feuilles), 24 lignes la page. — Achevé le 22 sept. 1898 à Telkef par Pierre, fils du prêtre Joseph Étienne, de la famille Gangi (ܓܢܓܝ).

Codex XIX. — ܛܟܣܐ ܕܒܘܪܟ ܡܫܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܘܡܫܚܐ ܕܥܡܕܐ ܘܡܫܚܐ ܕܟܪܝܗܐ « Rite de la bénédiction de l'huile de la confirmation, de l'huile du baptême, et de l'huile des malades » ou de l'extrême-onction.

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 21, composé de 14 cahiers (27 pages), généralement 20 lignes la page (vers la fin 29 lignes). Écriture peu soignée. Sans colophon. D'origine catholique et récente.

[1] Cf. *Notes sur les mss. syr. de Diarbékir, Muséon* t. 50 (1937) p. 349.

Codex XX. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 34 cm. sur 22, composé de 13 feuilles, 25 lignes la page. — Achevé le 25 juillet 1899, à Alqoš, par le šamaš Joseph Abbouna, excellent copiste.

— D'après une communication écrite du docte prélat chaldéen, Mgr. Joseph Granima, en date du 29 mars 1938, ce rite de la bénédiction des saintes-huiles à accomplir le jeudi-saint a été composé récemment par le Patriarche ʿAbdišoʿ V Khayatt (1894-1899) à l'imitation de la liturgie latine. Jusqu'à ce Patriarche on se servait pour la bénédiction des saintes-huiles d'une formule traduite du latin.

Codex XXI. — « Bénédictions traduites du latin par les Patriarches et Métropolites qui ont siégé à Amed pendant ces deux derniers siècles, et qu'ils ont introduites dans l'usage de l'Église des Chaldéens de Babel ».

D'après ce titre il s'agit donc d'un *Rituel*, traduit du latin; il contient les rites suivants:

1. Lavement des pieds. — 2. Bénédiction du saint chrême et des autres huiles (des catéchumènes et des malades): ܒܘܪܟ ܡܘܪܘܢ ܘܡܫܚܐ ܕܡܫܝ̈ܚܐ. — 3. Rite de la confirmation. — 4. Bénédiction du calice et de la patène. — 5. Bénédiction de la pixide. — 6. Canon ou statut au sujet de la table d'autel. — 7. Consécration de la pierre d'autel. — 8. Bénédiction de la croix. — 9. Bénédiction des images. — 10. Bénédiction des chapelets (ܬܣܒ̈ܝܚܐ). — 11. Bénédiction des linges d'autel. — 12. Bénédiction des vêtements sacerdotaux. 13. Bénédiction des purificatoires (ܡܟܦܪ̈ܢܝܬܐ). — 14. Bénédiction des corporaux (ܐܢܛܝܡ̈ܝܣܐ = ἀντιμήνσιον). — 15. Bénédiction des vases saints — 16. Bénédiction des cierges. — 17. Item, en la fête de la Purification. — 18. Bénédiction de la maison. — 19. Bénédiction des palmes, le dimanche des Rameaux. — 20. Bénédiction de l'eau. — 21. Formule d'absolution. — 22. Rite de l'extrême-onction. — 23. Absolution d'un clerc suspens. — 24. Réconciliation d'un hérétique. — 25. Prières des relevailles. — 26. Prière sur la femme qui demande la bénédiction de l'Église. — 27. Bénédiction de l'enfant et de sa mère. — 28. Bénédiction de l'épouse. — 29. Profession de foi (triple formule). — 30. Prière avant de donner l'étole.

Manuscrit mesurant 33 cm. 50 sur 23, composé de 5 cahiers, 25 lignes la page. — Achevé le 21 août 1895 à Telkef sous Mar ʿAbdišoʿ V, patriarche des Chaldéens par Joseph, fils du šamaš Michel, de la famille Asmar, pour Mar Joseph-Élie Khayatt, archevêque titulaire de Nisibe et vicaire général patriarcal.

— On a relié avec ce volume un fascicule de 14 feuilles comprenant la bénédiction des saintes huiles, écrit par le šamaš Joseph Abbouna et achevé le 23 août 1899 à Mossoul.

Codex XXII. — Missel et rituel des sacrements.

Manuscrit mesurant 22 cm. 30 sur 16, composé de 17 cahiers, 17 lignes la page. — Achevé le 23 août de l'année 2080 des Grecs (1769 de notre ère); écrit à Alqoš par le šamaš Homo, fils du prêtre Ḥanna, fils du prêtre Homo, fils du prêtre Daniel Alqochien.

Codex XXIII. — ܚܘܕܪܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ « *Ḥudra* de toute l'année ».

Manuscrit mesurant 31 cm. sur 21.50, composé de 74 cahiers, 24 lignes la page. Incomplet au commencement et délabré. — On lit au cah. 61 f. 10v: Écrit à Kerkouk par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad, fils de ʿAdjmaïa (ܥܓܡܝܐ) de la même ville. — Un autre colophon se lit au cah. 64 f. 3v: Achevé le 16 décembre de l'an 2020 des Grecs (1708 de notre ère), des Arabes 1120, aux jours de Mar Elia IX, Catholicos Patriarche d'Orient, par le prêtre Hormizd fils de ʿAbdlaḥad l'orfèvre (ܨܝܓܐ) fils de ʿAdjmaïa.

Codex XXIV. — Même titre.

Manuscrit, lacuneux au commencement et en mauvais état, mesurant 31 cm. sur 21, composé de 49 cahiers, 24 lignes la page. — Achevé le 22 juin de l'année 2034 des Grecs (1723 de notre ère) à Kerkouk sous Mar Elia X, par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad de la même ville.

Codex XXV. — ܠܘܟܡ ܝܘ̈ܡܬܐ ܘܡܚܙܘܪܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ ܘܚܘܕܪܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ « Ordo dierum, et circulus totius anni, et *Ḥudra* (i. e. circulus) oeconomiae (Verbi incarnati) ». Même contenu.

Manuscrit mesurant 44 cm. sur 29, composé de 35 cahiers, 32 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé au mois de décembre de l'année 2043 des Grecs (1731 de notre ère) à Kerkouk sous Mar Elia X, Patriarche de l'Orient, par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad, fils de ʿAdjmaïa.

Codex XXVI. — Même contenu.

Manuscrit, en mauvais état, mesurant 44 cm. sur 31, composé de 26 cahiers, 36 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 12 mai en l'année 2044 des Grecs (1733 de notre ère), des Arabes l'année 1145, à Kerkouk, par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad l'orfèvre *(qaïnaïa)*, fils de ʿAdjmaïa de la même ville. — Restauré par le prêtre Elia, fils du prêtre Fransis en l'année 1867, aux jours de Mar Joseph Audo, Patriarche des Chaldéens, et de Mar Ioḥannan Tamrès, Métropolite de Kerkouk.

Codex XXVII. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 41 cm. sur 27, composé de 24 cahiers, 30 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Dans la vignette initiale on lit: « Priez pour le faible prêtre Ghiwarghis (Alqochien) qui a écrit ».

Le colophon final, provenant d'une autre main et beaucoup plus récent, dit: « Ce *ḥudra* de l'église de Mar Tahmazgard a été achevé par les mains du prêtre Joseph de Selok, qui demeure aujourd'hui à Bagdad, en cette année 1813 de N.-S. ». Il s'agit certainement d'une restauration, car le volume doit être de 1700 environ. On pourrait donc supposer que « le prêtre Ghiwarghis qui a écrit » est celui qui a écrit pour Kerkouk le cod. 4 datant de 1711 de notre ère. Le même Ghiwarghis, fils du prêtre Israël d'Alqoš, a écrit le cod. 5 (1718), le cod. 29 (1712) et une infinité d'autres: car il s'agit d'un fameux calligraphe de l'école alqochienne. Cf. le *Cat. d'Alqoš*, p. 138.

Codex XXVIII. — ܛܟܣܐ ܕܚܘܕܪܐ ܐܘܟܝܬ ܕܟܫܟܘܠ ܕܝܘ̈ܡܬܐ ܦܫܝ̈ܛܐ « Ordre de *Ḥudra*, c'est-à-dire: *Kaškul* des jours simples ».

Manuscrit mesurant 40 cm. sur 27, composé de 19 cahiers, 28 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 8 avril

1880 aux jours de Léon XIII, de Mar Elia XII Abbolyonan Patriarche des Chaldéens (1878-1894), et de Mar Ioḥannan Métropolite de Selok; écrit a Selok par le šamaš ʿAbdlaḥad fils de ʿIsa (ܥܝܣܐ) l'orfèvre (ܨܝܓܐ) de la même ville, pour Mar Ioḥannan susmentionné et pour l'église (cathédrale) de N.-D. des Douleurs.

Restauré et relié par le prêtre moine Ebrahim ʿAbou (ܐܒܪܗܝܡ ܥܒܘ) au mois de mai 1905, aux jours du Souverain Pontifie Pie X, de Mar Emmanuel Patriarche, et de Mar Théodore Métropolite de Kerkouk.

Codex XXIX. — ܟܫܟܘܠ ܕܝܘܡܬܐ ܦܫܝܛܬܐ « *Kaškul* des jours simples ».

Manuscrit délabré, malgré la double restauration attestée en appendice, mesurant 31 cm. sur 20.50, composé de 26 cahiers, 26 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 27 octobre en l'année 2024 des Grecs (1712 de notre ère) sous Mar Elia IX, Catholicos Patriarche; écrit par le prêtre Ghiwarghis, fils du prêtre Israël, fils du prêtre Hormizd, fils du prêtre Israël d'Alqoš.

— En appendice on lit que ce volume a été deux fois restauré: *1.* Restauré une première fois par le prêtre Elia, fils du prêtre Fransis, à Kerkouk en l'année 1858, le 25 mai (cf. *cod.* 26). — *2.* Restauré une deuxième fois par le prêtre moine Abraham, fils (lacune..; ? de la maison) de ʿAbou Behnam (cf. *cod.* 28).

Codex XXX. — ܟܬܒܐ ܕܓܙܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ « Livre du *Gazza* de toute l'année ».

Manuscrit, lacuneux au commencement et à la fin, mesurant 31 cm. 30 sur 22, composé de 62 cahiers, 26 lignes la page divisée en 2 colonnes.

Au cah. 48 f. 2ʳ se lit le colophon suivant: Ce livre du *Gazza* fut achevé le 27 août 2012 des Grecs (1701 de notre ère), l'année 1113 des Arabes, sous Mar Elia IX, Patriarche d'Orient, au couvent de Mar Ghiwarghis dans la région d'Arbèles près du village ʿAmkawa (ܥܡܟܒܐ = ʿAïnkawa) par Hormizd, fils de ʿAblaḥad *qaïnaïa,* fils de ʿAdjmaïa de Kerkouk, pour l'église de Mar Tahmazgard, par les soins du prêtre Malka, fils de Šemʿon, et de quelques autres donateurs.

Codex XXXI. — ܟܬܒܐ ܕܓܙܐ ܕܕܘܟܪܢܐ ܟܠܗܘܢ ܘܕܥܐܕܐ ܡܪܢܝܐ ܐܝܟ ܠܥܕܬܐ ܡܘܨܠܝܐ « Livre du *Gazza* de toutes les commémoraisons (des Saints) et des fêtes de Notre-Seigneur, selon le rite de Mossoul ».

Manuscrit mesurant 45 cm. sur 30, composé de 25 cahiers, 31 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 13 mars en l'année 2109 des Grecs (1798 de notre ère) à Alqoš aux jours de Mar Iohannan, Évêque métropolitain de Kerkouk (1); écrit par le prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Iaunan, fils du prêtre Ialda.

Ce *Gazza*, qui est d'origine catholique, commence par la fête de sainte Barbe et de sa sœur (4 déc.), introduite dans la liturgie chaldéenne par Joseph II, Patriarche des Chaldéens, en l'année 1707.

Codex XXXII. — Même titre.

Manuscrit. très soigné et bien conservé, mesurant 46 cm. sur 29, composé de 27 cahiers, 32 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 1 déc. 1876; écrit à Kerkouk aux jours du Souverain Pontife Pie IX, de Mar Joseph Audo, Patriarche des Chaldéens, et de Mar Iohannan Tamrès Métropolite de Selok, par le šamaš ʿAbdlahad, fils de ʿIsa, fils de ʿAbdlahad, de la même ville.

Codex XXXIII. — ܟܬܒܐ ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ « Livre d'avant et d'après » (2).

Manuscrit mesurant 23 cm. sur 15.50, composé de 15 cahiers, 16 lignes la page. — Achevé le 27 mai 1873 aux jours de Pie IX « Souverain Pontife et Pape de Rome », de Mar Joseph Audo « Patriarche de la nation chaldéenne », et de

(1) En 1798 Mar Iohannan Hormizd est expressément nommé Métropolite de Kerkouk, et non Abraham. Il ne semble donc pas que celui-ci ait été titulaire de ce siège, du moins à cette époque (cf. préface).

(2) Appelé parfois *Vespéral;* mais la correspondance n'est pas parfaite. Ce livre liturgique contient les parties invariables de l'office du soir des féries et des fêtes ; c'est donc le *commun des vêpres*. Il est appelé « d'avant et d'après », parce que les hymnes (*ʿoniāthā*) à réciter gravitent autour des psaumes (*pešitta*), 140, 141, 118 (v. 105-113) et 116, et sont distingués en hymnes *d'avant* et *d'après*, ces psaumes étant considérés comme le centre de l'office du soir.

Mar Iohannan « notre Évêque métropolitain de Selok », à Karka-Selok, par le šamaš ʿAbdalahad, fils de ʿIsa de la même ville, pour le šamaš Antoine, fils de Mousē Hendi de Selok.

Codex XXXIV. — ܟܬܒܐ ܕܥܢܝ̈ܕܐ ܕܒܢ̈ܝ ܥܠܡܐ « Livre des défunts laïcs ».

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 22, composé de 10 cahiers, 25 lignes la page. — Achevé le 6 avril 2048 des Grecs (1737 de notre ère) sous le Patriarche Mar Elia XI, à Selok.

Codex XXXV. — Même titre.

Manuscrit mesurant 23 cm. sur 16, composé de 17 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 29 mai 1878 sous le Pape Léon XIII (1), et aux jours de Mar Iohannan, Évêque métropolitain de Selok; écrit à Selok par le šamaš ʿAbdlahad, fils de ʿIsa l'orfèvre, de la même ville, à la demande du šamaš Antoine, fils de Khaudja Mousā Hendi (ܚܘܓܐ ܡܘܣܐ ܗܢܕܝ) pour l'église de N.-D. des Douleurs (cf. *cod.* 33).

V. — DROIT CANONIQUE.

Codex XXXVI. — ܟܬܒܐ ܕܠܡܦܐܕܐ ܢܘܗܪܐ « Livre de la lampe brillante » c.-à-d. Livre des saints synodes, traduit de l'arabe en syriaque par Joseph II.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 26 cahiers, 19 lignes la page. — Sans date.

Codex XXXVII. — Ce volume contient les titres suivants:

1. Quelques questions de Aba Zinaï (3 pages). Cf. Baumstark, p. 131.

2. ܟܬܒܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ « Le livre des Pères » attribué faussement à Mar Šemʿon Catholicos bar Ṣabbaʿē (2). Jusqu'au cah. 4 inclusivement.

(1) Le scribe a écrit XI; mais on a corrigé au crayon.

(2) Une belle copie récente de cet ouvrage vient d'être offerte à Sa Sainteté Pie XI pour la Bibl. Vaticane par Mgr. Stefan Djibri, Archevêque de Kerkouk. Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16.50, comprenant 25 feuilles,

La bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul possède deux exemplaires de cet ouvrage cod. 61, *2* et cod. 105, *2*; le premier date de 1696. Un autre exemplaire se trouve à Cambridge. Oo. 1. 29 II (p. 1099; sans date) et un autre à Berlin, 102 (*Sachau* 108) III (p. 360-362: ?XVI[e] siècle). Cet ouvrage, qui « est un traité des hiérarchies céleste et ecclésiastique, a peut-être été écrit au XII siècle par Siméon de Schanklava », écrit R. Duval, *op. cit.* p. 123, n. 3. Cf. Baumstark, p. 30, n. *11*.

3. ܟܬܒܐ ܕܩܢܘ̈ܢܐ ܕܥܒܝܕ ܠܪܒܢ ܚܢܝܢ ܘܠܪܒܢ ܥܢܢܝܫܘܥ « *Liber canonum* fait par rabban Ḥonein et par rabban ʿEnanišoʿ ». Cahier 5: ܗ (ancien ܐ; primitivement distinct des cahiers précédents) jusqu'au cah. 7 f. 5[v].

4. Suivent quelques extraits, ܡܠܠ ܠܩ̈ܛܐ, d'origine différente et en écriture négligée. — Après le cahier 10, toute numérotation est omise; il y a encore une cinquantaine de pages ajoutées après coup.

Manuscrit mesurant 16 cm. sur 10; généralement 16 lignes. Vieux petit volume, portant sur les tranches des vestiges d'incendie; ancienne reliure en bois de chêne. Sans date; probablement du XVII siècle.

VI. — HAGIOGRAPHIE.

Codex XXXVIII. — Histoire de Rabban Ezéchiel de Daqoq (ܚܙܩܝܐܝܠ ܕܕܩܘܩ).

Manuscrit mesurant 18 cm. 30 sur 13.30, lacuneux au début et à la fin. Il commence, dans sa forme présente, au cahier quatre et va jusqu'au cahier dix sept, dont il ne reste que 8 feuilles, mais qui est peut-être le dernier du volume primitif.

Au cah. ܕ (lacuneux jusqu'ici) f. 2[v] fin: ܥܠ ܡܥܡܘܕܝܬܗ ܕܪܒܢ ܡܢ ܐܬܪܘܬܐ ܘܡܐܬܝܬܘܬܗ ܒܠܝ̈ܐ ܠܐܬܪܐ ܕܣܘܪ̈ܝܐ.

---

21 lignes la page. Ecrit par le prêtre Joseph Katola (ܟܬܘܠܐ) de Telkef; sans date; remonte probablement à une cinquantaine d'années. Cf. *Catal. d'Alqoš*, p. 94, cod. 246 (ancien 125).

A la f. 3r commence le sixième chapitre: ܪܫܐ ܕܫܬܝܬܐ. ܫܪܝ، ܡܫܬܥܝܢܘܬܗ ܕܥܒܕܝܫܘܥ ܡܪܝ، ܣܗܕܐ ܠܐܬܪܐ ܕܒܝܬ ܓܪܡܝ ܘܡܫܬܥܝܢܘܬܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܕܗܘܘ ܠܗܘܢ ܡܢ ܡܫܒ̈ܚܐ (v) ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܥܒܕܘ ܥܠ ܐܝܕܘܗܝ...

Le texte continue ainsi, les titres des chapitres écrits en rouge, jusqu'au cahier 17 qui narre les événements arrivés au moment de la mort du Saint. A la f. 5r on lit: ܪܫܐ ܕܫܒܥܣܪ. ܥܠ ܫܘܢܝܗ ܕܩܕܝܫܐ. ܘܥܠ ܥܘܢܝܗ ܕܒܝܬ ܣܗܕܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܒܢܝܐ ܠܘܬ ܦܓܪܗ...

Le volume a été récemment relié, mais par endroit quelques feuilles ne semblent pas à leur place, l'histoire ne se suit pas. L'écriture, type stranguéli, et le papier jaune parcheminé dénotent une date très ancienne. Le colophon est perdu. Dans son *Histoire des Saints Martyrs de l'Orient* (publiée en arabe, en 1906, à Mossoul) Mgr. Addaï Scher fait remonter ce manuscrit au XIIe siècle et au delà (t. II, p. 7 de la préface; communication du Rév. Qas Ghiwarghis de Kerkouk). Cf. *Catal. d'Alqoš*, p. 93, cod. 242, *2* (écrit en 1887).

VII. — OUVRAGES ASCÉTIQUES.

Codex XXXIX. — ܟܬܒܐ ܕܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ « *Liber Paradisi Eden* » composé par Mar ʿAbdišoʿ, Métropolite de Nisibe et d'Arménie († 1318).

Manuscrit mesurant 25 cm. 30 sur 16.50, composé de 10 cahiers, 27 lignes la page. — Dans la vignette du cah. 1 f. 10v on lit: « Priez pour le šamaš Ḥabib, ܡܫܡܫܢܐ ܚܒܝܒ ». Achevé le 25 juin de l'année 1788 des Grecs (1477 de notre ère) à Séert (ܣܥܪܬ). Écrit par le šamaš Ḥabib de la ville d'Amed, du temps de Mar Šemʿon Catholicos Patriarche d'Orient, et aux jours de Mar Elia Évêque métropolitain de Ṣoba (= Nisibe), de Mardin, d'Amed, de Ḥesna et de Séert, ܕܨܘܒܐ ܘܡܪܕܝܢ ܘܐܡܝܕ ܘܚܨܢܐ ܘܣܥܪܬ — Cf. Baumstark, p. 324, n. 6.

Codex XL. — ܟܬܒܐ ܕܫܘܦܪ ܕܘܒܪ̈ܐ « Livre de la bonne conduite », composé en 1245 par Jean de Mossoul.

Manuscrit, lacuneux au début (du premier cahier il reste 7 feuilles), mesurant 21 cm. 30 sur 16, composé de 13 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 15 février 1894 des Grecs (1583 de notre ère), au couvent de Rabban Hormizd près d'Alqoš, aux jours de Mar Elia V, Catholicos Patriarche d'Orient, par le šamaš Abraham, fils de Bad'a (ܒܕܥܐ) de Teleskof. — Cf. Baumstark, p. 307. Analyse détaillée dans le *catalogue de Cambridge, add.* 2018 (p. 560-568).

Codex XLI. — Prières pour les fêtes de Notre-Seigneur composées par Mar Elia Catholicos III appelé Abouḥalem, avec les prières pour les dimanches, les commémoraisons des Saints et les vendredis du carême composées par Šalliṭa de Reš'aïna.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 17 cahiers, 19 lignes la page. — Un premier colophon se lit au cah. 10 f. 10ᵛ: A fait écrire ce livre le šamaš Kheder, fils de Aurēl (ܐܘܪܝܠ), fils de Sa'or (ܣܥܘܪ) Šekwana, de la ville de Selok pour l'église du Martyr Tahmazgard. — Un autre colophon se trouve au cah. 14 f. 10ʳ⁻ᵛ: Achevé le 4 juin 2032 des Grecs (1721 de notre ère). — A la fin, cah. 17 f. 8ᵛ, il est dit encore: Écrit pour l'église susmentionnée par les soins du prêtre Hormizd Bania de Mossoul.

Codex XLII. — ܟܬܒܐ ܐܒܐܛܝܠ (ܐܘܡܒܬ) ܕܥܠ ܗܒ̈ܠܐ ܕܥܠܡܐ « Le livre (appelé en arabe): *Abatīl:* أَبَاطِيل , c.-à-d. sur les vanités du siècle ». — Cf. *Catal. d' Alqoš*, p. 102, *cod.* 280.

L'ouvrage original est de Didacus Stella de l'Ordre de S. François, et fut publié la première fois à Tolède en 1562.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 19 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 24 déc. 1770 de N.-S., l'année 2082 des Grecs; écrit à Babel, c.-à-d. Bagdad, par le prêtre Nouhradin (ܢܘܗܪܕܝܢ) fils d'Oridj l'orfèvre (ܐܘܪܝܓ ܨܝܓܐ) de la ville de Kerkouk.

Codex XLIII. — ܡܣܐܬܐ ܕܙܒܢܐ « La balance du temps » du Père Jean Eusèbe Nieremberg S. I. — Cf. *Cat. d'Alqoš*, p. 100, *cod.* 269.

L'ouvrage original fut écrit en espagnol, et parut la première fois à Madrid en 1640. Cf. C. Sommervogel, *Bibliothèque*

de la Comp. de Jésus I, 5 (1894) col. 1737, *15*. Une traduction chaldéenne en a été publiée en 1884 par la Mission Dominicaine de Mossoul ([1]). Dans la collection *Mingana* il y a un exemplaire en kharšouni, 111 (col. 271).

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 18 cahiers, 19 lignes la page. Sans date, parce que lacuneux à la fin.

Codex XLIV. — Sermons du Père Paul Segneri S. I., traduits de l'arabe en chaldéen par le prêtre moine Georges, du couvent de Rabban Hormizd ([2]).

Manuscrit mesurant 24 cm. sur 17, composé de 18 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 21 nov. 1925, à Alqoš, sous le Pape Pie XI, Mar Emmanuel II Patriarche, et Mar Stefan Djibri Archevêque de Kerkouk, par le šamaš Joseph de la famille Abbouna pour Mar Stefan susmentionné.

VIII. — GRAMMAIRE, LEXICOGRAPHIE ET POÉSIE

Codex XLV. — Ce volume contient différents traités de grammaire, d'Élie de Nisibe, de Jean bar Zouʿbi et de Joseph bar Malkoun.

1. ܟܬܒܐ ܕܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܣܘܪܝܝܐ « Livre de la grammaire syriaque », composée par Mar Elia, métropolite de Nisibe. Jusqu'au cah. 3 f. 6v.

2. Grammaire syriaque de Rabban Iohannan bar Zouʿbi. Du cah. 3 f. 7r au cah. 20 f. 10r.

3. ܡܐܡܪܐ ܕܡܫܘܚܬܐ ܕܥܠ ܫܒܥ ܡܢܘܬܐ ܕܡܡܠܠܐ ܣܘܪܝܝܐ ܕܢܟܢܫ ܒܦܣܝܩܘܬܐ ܟܠܗ ܟܬܒܐ ܕܓܪܡܛܝܩܘܣ « Discours en vers sur les sept parties de la langue syriaque; résumé de toute la grammaire », du même auteur. Du cah. 20 f. 10v au cah. 21 f. 8v.

(1) Cette édition chaldéenne n'est pas mentionnée par Sommervogel.

(2) La traduction arabe des *Sermons pour le Carême* du P. Segneri parut chez les Dominicains de Mossoul en 2 volumes, ainsi que *Le Chrétien instruit dans sa Loi*, du même, également en 2 volumes. Le P. Sommervogel mentionne la première publication (*op. cit.* I, 7, col. 1070), mais non la seconde (col. 1075-6).

4. ܦܘܫܩ ܢܘܩܙܐ ܕܪܥܝܢܐ « Explication des points ou accents de la pensée », du même auteur. Cah. 21 f. 8ᵛ-9ʳ.

5. ܡܐܡܪܐ ܕܡܫܘܚܬܐ ܥܠ ܐܣܘܪܐ ܕܒܪ ܙܘܥܒܝ « Discours en vers sur les conjonctions de (Ioḥannan) bar Zouᶜbi ». Cah. 21 f. 9ʳ.

6. ܡܐܡܪܐ ܕܡܚܘܝܐ ܒܗ ܦܘܪܫܢ ܒܝܢ ܟܝܢܐ ܠܩܢܘܡܐ ܘܒܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܠܐܣܟܡܐ « Discours qui manifeste la différence entre nature et *qᵉnoma,* et entre *parṣopa* et figure ». Du cah. 21 f. 9ʳ au cah. 22 f. 8ʳ (quelques feuilles sont perdues ici au commencement du cah. 22).

7. ܡܐܡܪܐ ܙܥܘܪܐ ܕܡܬܘܒ ܒܡܫܘܚܬܐ ܥܠ ܢܘܩܙܐ « Petit traité sur les accents », attribué à Mar Joseph, appelé bar Malkoun, évêque de Mardin. Du cah. 22 f. 8ʳ au cah. 23 f. 7ᵛ.

Ces différents traités se trouvent souvent réunis; cf. *Cat. de Séert,* cod. 96; *Cat. de Mossoul,* cod. 106; *Cat. d'Alqoš,* cod. 288. W. Wright en a donné une analyse détaillée; *cat. de Cambridge, add.* 2013 (p. 539-543); *item, add.* 2819 (p. 667-669).

Manuscrit mesurant 31 cm. 50 sur 42, composé de 23 cahiers, 20 lignes avec encadrement jusqu'au cah. 19 inclusivement; ensuite 22 lignes sans encadrement. Écriture très régulière et soignée; les mots principaux, titres et vignettes en rouge, vert ou bleu. Les cahiers sont indiqués en chaldéen et en arabe. Volume magnifique et bien conservé.

Le colophon se lit au cah. 23 f. 7ᵛ en chaldéen et en arabe; le copiste était manifestement un lettré. « Achevé le 22 mars 1993 des Grecs (en 1682 de notre ère); écrit à Mossoul sous Mar Elia, Catholicos Patriarche d'Orient, par le prêtre ᶜAbdalḥad (عبد الحد), fils de ᶜAskar alḥad (عسكر الحد) de la ville de Mossoul ».

Une autre main a ajouté f. 8ʳ: « A acheté ce livre Šaᶜia (ܫܥܝܐ), le fidèle et chef, pour son fils Hormizd šamaš, afin qu'il apprenne la grammaire ». — « Que celui qui vole ou enlève ce livre, qu'il soit frappé de la lèpre de Giezi, et qu'il ne retrouve jamais la guérison. Amen ». — « A acheté ce livre de la grammaire le fidèle Šaᶜia et son frère Qouriaqos et son fils le šamaš Hormizd, au šamaš ᶜAblaḥad. Dieu tout-puissant multiplie ses richesses et le fasse digne de son royaume. Le Seigneur lui donne le repos avec ses apôtres orthodoxes. Gloire (à Dieu) ».

Codex XLVI. — ܟܬܒܐ ܕܠܟܣܝܩܘܢ ܐܘܟܝܬ ܟܢܫܬ ܡ̈ܠܐ ܣܘܪ̈ܝܝܬܐ ܘܡܕܡ ܝܘܢ̈ܝܬܐ « Lexique des mots syriaques et de quelques mots grecs », composé par le prêtre Joseph.

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 21, composé de 23 cahiers, 25 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 10 décembre 1866 par le šamaš ʿAblaḥad, fils de ʿIsa de la ville de Kerkouk, à la demande de Mar Ioḥannan, archevêque de Kerkouk pour l'église de Saint Tahmazgard, aux jours du Souverain Pontife Pie IX, et de Mar Joseph Audo, Patriarche des Chaldéens.

— Dans l'introduction de l'ouvrage, cah. 1 f. 3v, l'auteur se désigne lui-même : « Joseph, fils d'Abraham, du village de ʿAnkawa (ܥܢܟܒܐ), mère de la science chaldéenne ܐܡܐ) (ܕܝܘܠܦܢܐ ܟܠܕܝܐ. demeurant aujourd'hui à Karka de Selok, et cela en l'année 1807 de N.-S. aux jours du Pape Pie VII ».

— Dans une note finale, écrite en turc (1), on lit : « 1871. Au mois de juillet il y a eu une grande disette. Pendant l'hiver il tomba peu de pluie, c'est pourquoi les provisions, à savoir le blé et l'orge, étaient rares ; la mesure de blé coûtait cinq krans, et la mesure d'orge coûtait huit djarghi ; les autres vivres étaient très chers. — Le roi de France a fait la guerre à la Prusse. La France a été vaincue. Son roi Napoléon a été conduit en Prusse comme prisonnier. En la même année Sa Sainteté Pie IX a convoqué un concile œcuménique, il a convoqué tous les patriarches et évêques à Rome ; et le roi d'Italie, appelé Emmanuel, s'est révolté contre Sa Sainteté le Pape, il a pris la ville de Rome. — Encore dans la ville de Kerkouk le choléra a sévi : la communauté ⟨chrétienne⟩ est sortie aux villages du côté de Jarwali ; quinze jours plus tard ils sont retournés à Kerkouk : à la campagne 4 personnes sont mortes ; mais de ceux qui sont restés dans la ville, 15 personnes sont mortes, au total 19 ».

Codex XLVII. — Les poésies de Ghiwarghis Warda.

Manuscrit, délabré et lacuneux au commencement, mesurant 32 cm. sur 21.50, composé de 26 cahiers, 26 lignes la

(1) Kerkouk est une de ces localités de l'Iraq, où l'on parle encore aujourd'hui le turc. Nous devons l'interprétation de cette note au vénéré archevêque actuel de Kerkouk, Mgr. Stefan Djibri.

page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 1 juillet en l'année 2038 des Grecs (1727 de notre ère) sous Mar Elia X Patriarche, à Kerkouk, par le prêtre Hormizd, fils de ʿAbdlaḥad l'orfèvre, fils de feu ʿAdjmaïa de la même ville de Kerkouk.

— En appendice on lit d'une autre main: « A acheté ce livre de Warda le fidèle ʿIsa l'orfèvre, fils du fidèle Joseph pour l'église de Mar Tahmazgard, martyr glorieux. Et s'ils demandent ce livre qui fut du prêtre Hormizd et qu'acheta le fidèle ʿIsa l'orfèvre... » (inachevé).

Codex XLVIII. — 1. ܡܐܡܪܐ ܙܘܓܢܝܐ ܕܡܪܝ ܡܫܒܚܗ ܕܩܕܝܫܐ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܡܦܪܝܢܐ ܕܡܕܢܚܐ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ « Discours accouplé de Grégoire (Barhebraeus), maphréen d'Orient, sur les choses divines », augmenté par Khamis bar Qardaḥē, par Išoʿiahb métropolite d'Arbèles, appelé Bar Meqaddam, en l'année 1763 des Grecs, et enfin par Mar Joseph II, patriarche des Chaldéens, en l'année 2009 des Grecs. Cf. Baumstark, p. 329-330.

Manuscrit mesurant 21 cm. 30 sur 15.50, composé de 10 cahiers (primitifs; un onzième a été ajouté plus tard), 18 lignes la page. — Le colophon primitif se trouve au cahier 10 f. 6r: Achevé le 13 octobre 1855 de N.-S.

2. Au même cah. 10 f. 8v commence un nouvel ouvrage: ܦܘܫܩܐ ܕܚܟܡܬܐ ܐܠܗܝܬܐ « Explication de la Sagesse divine » composée par Ioseph II, Patriarche des Chaldéens.

Cette partie-ci est d'une autre main et comprend 15 pages, 19 lignes la page. A la fin on lit: « Priez pour le faible et pécheur šamaš Ibrahim ».

Codex XLIX. — Les poésies de Mar Narsaï.

Manuscrit mesusant 32 cm. sur 23,50, comprenant 258 pages (les cahiers ne sont pas indiqués), 21 lignes jusqu'à la page 28, ensuite 25 lignes la page. — Achevé le 20 juillet 1881, aux jours du Pape Léon XIII et de Mar Elia XII, à Telkef, par le lecteur Joseph Azaria, fils de Jean Audo Maqdešaïa de la famille Toupan (ܛܘܦܐܢ) pour le prêtre Gabriel, fils de Pierre de la famille Adamo de Séert.

I. — INDEX DES AUTEURS ET DES TRAITÉS ANONYMES (1)

(1) Les chiffres renvoient aux numéros des volumes. — *Abréviations:* b. = bar; f. = fils š. = šamaš; pr. = prêtre; c. = couvent.

II. — NOMS DES COPISTES ET DES LIEUX

J.-M. Vosté, O. P.

LA LITURGIE ROMANO-BYZANTINE DE SAINT PIERRE

Les témoignages

En dehors des manuscrits qui nous l'ont transmise, les témoignages que l'on pourrait avec plus ou moins de raison alléguer concernant l'usage ou l'existence d'une liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, sont fort rares — nous en connaissons quatre. Voyons ce qu'ils valent.

Rappelons en premier lieu le témoignage de François Torres que nous avons cité plus haut, (1) comme étant le plus ancien de l'époque moderne. Quelle est exactement sa portée? Se limite-t-il à rapporter à Saint Pierre la composition de la messe romaine, tout en supposant que celle-ci fut primitivement célébrée en grec, ou affirme-t-il l'existence, au XVIe siècle, d'un formulaire grec tout pareil à celui de la messe romaine de langue latine et intitulé à Saint Pierre? Nous croyons que l'expression « haec quoque extat scripta graece » indique suffisamment que Torres avait bien en vue un formulaire de ce genre, lequel ne pouvait guère être autre chose que notre messe romano-byzantine. Cependant, de là il ne suit pas que les mots « quae tota est latine translata » doivent désigner une traduction proprement dite de ce formulaire romano-byzantin. A notre sens, ils visent uniquement le formulaire utilisé normalement dans la célébration de la messe romaine mais considéré par Torres comme le dérivé latin de la liturgie greco-romaine primitive.

Un deuxième témoignage, tout à fait problématique celui-ci, nous est fourni par le *Commentaire liturgique* du Pseu-

(1) *Orientalia Christiana Periodica*, vol. IV (1938), p. 237-238.

do-Sophrone de Jérusalem (XIIIe s). ([1]) Passé l'âge apostolique, raconte l'auteur, et répudiée la simplicité des rites liturgiques de cette époque primitive, quelques Pères commencèrent à rédiger, chacun à sa manière, toutes les oraisons et les exclamations de la messe et à composer en son entier tout l'ordre de sa célébration. Ainsi firent saint Epiphane, saint Basile le Grand et le divin Chrysostome. Puis il ajoute:

> Καὶ νῦν πρὸ ἄλλων ἡ ἱερουργία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου κρατεῖ μετὰ τῶν προηγιασμένων, ἣν τίνες Ἰακώβου μὲν εἶναί φασιν τοῦ ὀνομασθέντος ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου, ἕτεροι δὲ Πέτρου τοῦ κορυφαίου, καὶ ἄλλοι ἄλλως.

Que la messe byzantine des présanctifiés soit, depuis le XIe siècle au moins, attribuée par les Byzantins à saint Grégoire le Grand, que dans certains manuscrits elle se présente comme l'œuvre de saint Germain de Constantinople, voire de saint Epiphane, sont des faits qui peuvent plus ou moins bien s'expliquer, mais l'assertion du Pseudo-Sophrone sur une attribution de cette même messe à saint Jacques ou à saint Pierre est si insolite et si paradoxale que nous soupçonnons son auteur d'une confusion. Utilisant sans doute, un document analogue à celui de saint Euthyme l'Hagiorite, dont nous parlerons bientôt, et y trouvant mentionnée outre les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, celles de saint Jacques et de saint Pierre, il a interprété ces deux dernières mentions comme se rapportant à la messe Byzantine des présanctifiés. Il serait ainsi le témoin indirect de l'existence d'un formulaire de messe intégrale portant le nom de liturgie de Saint Pierre.

Mais, de quelque façon que l'on veuille interpréter l'information du pseudo-Sophrone, celle-ci ne peut avoir pour nous grand intérêt, puisque, même si la mention qu'elle contient de la messe de saint Pierre, avait l'origine que nous suggérions, il resterait encore très vraisemblable que la messe originairement désignée sous ce nom était tout simplement la messe romaine.

Comme troisième témoignage possible de la liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, il faut citer le titre et la note qui se lisent en tête de la messe bilingue dans le manuscrit

([1]) PG. 87, 3981 CD.

de Khalqi. Nous en avons donné plus haut une traduction française, (1) tandis que le texte grec original du double document est rapporté dans l'édition de M. Codrington (p. 116) (2). Il n'y a donc pas lieu de le reproduire ici.

La note est due, très vraisemblablement, à l'auteur des opuscules anonymes, insérés, avec quelques extraits d'autres auteurs, dans les marges et les espaces blancs du manuscrit. Car nous l'avons noté déjà, il semble bien que toute cette petite compilation à but polémique soit l'œuvre de ce même écrivain anonyme, voire a été consignée là de sa propre main. La note daterait ainsi des premières années du XIIIe siècle. Quant au titre, bien qu'il puisse naturellement avoir appartenu au texte de la messe de saint Grégoire Dialogos dès avant son insertion dans le manuscrit de Khalqi, il n'y a absolument aucune raison pour affirmer qu'il en ait été réellement ainsi et rien ne nous empêche de penser qu'il fût rédigé en même temps et par le même auteur que la note. Ἀρτίως voudrait donc dire: « en ces premières années du XIIIe siècle ».

Quoi qu'il en soit de cette question, que le titre et la note soient l'œuvre d'un même auteur, ou celle de deux auteurs distincts, cet auteur ou ces auteurs furent certainement des Grecs, et des Grecs ignorants des traditions liturgiques romaines à un point que l'on imagine difficilement possible après le Xe ou le XIe siècle, même dans les milieux grecs de l'Italie méridionale. Déjà l'appellation de Διάλογος, imposée à saint Grégoire le Grand, ou à quelqu'autre pape de ce même nom, était chose étrangère aux habitudes romaines, mais le fait d'attribuer à Grégoire II l'ordonnance définitive de la messe romaine était en contradiction manifeste avec la croyance profondément implantée depuis le VIIIe siècle, non

(1) *Orientalia Christiana Periodica*, vol. IV (1938), p. 236.

(2) L'auteur reproduit l'édition de A. Papadopulos-Kerameus, *Documents grecs* etc., *Revue de l'Orient latin*, I (1893), p. 544, mais avec une petite modification qui ne manque pas d'importance. Il a remplacé à la fin du mot ἐπιθ le signe ', que présente cette édition, par une apostrophe ', ce qui rend plus incertaine encore l'interprétation de ces lettres. Dans la réédition en effet, on ne voit guère à quel mot les rapporter; dans l'édition originale, elles pourraient être les premières lettres d'un mot tronqué: ἐπίθετα, ou mieux encore, ἐπιθέντα.

(3) Ibid., p. 256-257.

seulement dans l'église de Rome elle-même, mais dans tout l'Occident latin, que le suprême fondateur de la liturgie romaine n'était autre que saint Grégoire le Grand.

Dans quelle mesure titre et note pourraient-ils constituer une attestation concernant l'existence de la liturgie romano-byzantine de saint Pierre? La réponse à cette question dépend, nous semble-t-il, de la signification qu'il faut donner à la phrase: 'Ἀπὸ τοῦ Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν· τὰ γὰρ ἐπιθ', qui termine la note. Laquelle des deux premières salutations que contient la messe du manuscrit de Khalqi, est visée par ces mots?

La phrase en question a évidemment la valeur d'une restriction: elle limite ce qui est affirmé dans la note à ce qui suit (ἀπό) une des salutations Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν. Τὰ γὰρ ἐπιθ' ne peut donc guère se traduire autrement que: « les parties accessoires qui précèdent cette même salutation » les lettres ἐπιθ' étant considérées comme étant les premières du mot ἐπίθετα ou mieux ἐπιθέντα. Mais quelle est cette salutation? Est-ce la deuxième, c'est à dire celle qui marque le commencement de la préface? En ce cas, la restriction doit s'entendre comme suit: « La messe donnée ci après est, d'après les Latins, la messe de saint Grégoire Dialogos, mais seulement à partir du dialogue de la préface: car les parties accessoires qui précèdent la préface, ne sont pas l'œuvre de ce pape ». L'auteur de la note ne ferait donc que rapporter une tradition romaine, assez bien figurée du reste par la disposition de l'ordinaire de la messe dans les sacramentaires du IXe et du Xe siècle. Contre cette interpretation toutefois, il y a plusieurs objections à faire. D'abord rien dans la note n'indique que la salutation mentionnée est la deuxième, èt non point la première, quoique celle-ci se présente naturellement tout d'abord à l'attention du lecteur. Ensuite, dans les sacramentaires grégoriens, le *Dominus vobiscum*, la préface et le canon sont généralement précédés d'une sommaire description de toute première partie de l'ordinaire de la messe. Quant à l'assertion que les Latins réservent le nom de messe de saint Grégoire à la partie de la messe qui commence avec la préface, elle ne repose sur rien et contredit au titre même de ces sacramentaires. Enfin, s'il était complet, le texte de la messe de saint Grégoire dans le manuscrit de Khalqi contiendrait, sans aucun doute, une formule de postcommunion, placée na-

turellement après le canon pour correspondre à la collecte et à la secrète que nous y voyons figurer effectivement. L'opposition entre une partie antérieure, non grégorienne, et une partie postérieure, grégorienne, ne serait donc pas entièrement vraie, puisque dans la messe de saint Grégoire Dialogos, dont la messe de Khalqi serait extraite, il y aurait eu des éléments non grégoriens tant après qu'avant le Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν de la préface.

Serait-ce donc plutôt à la première salutation qu'il faudrait penser comme étant celle désignée par la note du manuscrit de Khalqi? Dans cette seconde hypothèse, la restriction exprimée par les mots Ἀπὸ τοῦ Ὁ Κύριος, etc., affecterait non pas l'affirmation des Latins sur l'origine de la messe dite de saint Grégoire, mais l'intégrité du texte donné dans le manuscrit. L'auteur de la note aurait eu sous les yeux un texte entier d'une messe composite, constituée d'éléments latins et d'éléments orientaux, dont il aurait retenu exclusivement ceux qui lui offraient un argument *ad hominem* contre les Latins. Il dirait à peu près ceci: « La messe que nous donnons ici, nous ne la donnons pas en entier, mais seulement à partir du Ὁ Κύριος μεφ' ἡμῶν qui marque le commencement de la messe romaine ou messe de saint Grégoire Dialogos, comme l'appellent les Latins. Car ce qui précède, nous l'omettons comme ne faisant pas partie de cette même messe ».

Or cette messe entière et composite, quelle pouvait-elle être, sinon la messe romano-byzantine de Saint Pierre, dans laquelle effectivement chaque collecte est toujours précédée d'un Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν, salutation qui est aussi la première de tout le formulaire? Rien de plus vraisemblable en soi et rien de plus conforme à l'état des documents. Car, comme l'étude des variantes le démontre, il est incontestable que le texte grec du canon romain dans les messes bilingues et dans les recensions de la messe de Saint Pierre, est partout substantiellement le même, est partout, plus ou moins immédiatement, l'œuvre du même traducteur.

Sans doute, la messe romano-byzantine de Saint Pierre s'appelait de ce nom au moins depuis le XI[e] siècle, tandis que la messe du manuscrit de Khalqi, prétenduement extraite de la première, s'intitule messe de Saint Grégoire Dialogos. Mais cette opposition s'explique assez aisément, nous sem-

ble-t il, si l'on veut tenir compte que le document transcrit par le compilateur est complété d'un texte latin et c'est sûrement à celui-ci qu'appartenait originairement le nom de messe de Saint Grégoire. D'ailleurs n'oublions pas que l'auteur de la compilation était un Byzantin, habitué à distinguer dans la messe, en plus de sa partie entièrement mobile et de sa partie entièrement fixe ou *ordo communis,* une troisième partie, ni entièrement fixe, ni entièrement mobile, appelée anaphore et attribuée, selon l'usage général des églises d'Orient, à un auteur déterminé, apôtre ou docteur. Or, l'ensemble formé, dans le messe de Saint Pierre, par la préface, le canon, l'oraison dominicale, la collecte, la secrète et la postcommunion, constituent une sorte d'anaphore, qu'il était conforme aux tradutions romaines d'attribuer à saint Grégoire le Grand.

Si notre deuxième interprétation est admissible, la note du manuscrit de Khalqi est un témoignage de l'existence, sinon de l'usage, de la messe romano-byzantine de Saint Pierre et de la diffusion de son texte jusque dans les monastères voisins de Constantinople. Mais cette inteprétation est-elle acceptable? Elle suscite assurément une grosse objection: la signification qu'elle attribue à l'opposition entre (τὰ)ἀπὸ τοῦ Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν et τὰ ἐπιθέντα éléments tous romains après le premier Ὁ Κύριος et, pour ce motif, reproduits par le compilateur, éléments byzantins avant cette même salutation et par conséquent exclus de la copie correspond fort mal à la composition de la messe romano-byzantine de Saint Pierre, puisque dans toutes les recensions de celle-ci, les éléments byzantins sont nombreux surtout après le premier Ὁ Κύριος, tandis que cette salutation n'est précédée que par les formules de la proscomidie et de l'enarxis, d'ordinaire reduites à très peu de chose, si même elles ne sont pas totalement absentes.

Néanmoins, des deux interprétations proposées, c'est encore la deuxième qui nous parait la plus probable, et voici donc comment à notre avis se présentent les choses. Le texte grec de la messe de Khalqi est un extrait d'un texte de la messe romano-byzantine de Saint Pierre. Cet extrait, rédigé à des fins de polémique, reproduit exclusivement les formules latines contenues dans l'exemplaire entier et le compilateur a agi rationnellement en faisant commencer son extrait par le Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν de la collecte. Seulement, il s'est

fort mal exprimé en opposant τὰ ἐπιθέντα, les éléments non romains de la messe de Saint Pierre, à la partie de cette messe qui commençait avec la salutation de la collecte, ἀπὸ τοῦ Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν, comme si cette partie n'avait pas contenu elle-même en grand nombre des éléments non romains, ou comme si les parties accessoires avaient toutes précédé le premier Ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν. Mais c'est précisément parce que qu'il se rendait compte lui-même de l'inexactitude de son assertion, sans réussir aussitôt à trouver une meilleure expression de sa pensée, qu'il a tronqué sa phrase au beau milieu du mot évidemment erroné.

La note du manuscrit de Khalqi pourrait donc bien être, à notre jugement, une attestation implicite de l'existence de la liturgie de Saint Pierre. mais, d'autre part, tardive comme elle est, cette attestation est sans grande importance. Elle est plus intéressante en ce qu'elle semble fournir une indication sur l'origine du texte grec de la messe bilingue dans le manuscrit de Khalqi. Mais de ceci nous avons à parler plus loin.

La dernière attestation qu'il nous reste à étudier nous ramène aux environs de l'an mille et, si ce document concerne réellement le formulaire de la liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, il constitue pour l'existence de celle-ci, voire pour son emploi, l'attestation de loin la plus ancienne que, vraisemblablement, nous connaîtrons jamais. Aussi dans les démonstrations de M. Codrington, ce document joue-t-il un rôle fondamental.

A une question de Théodore, moine et peut-être archimandrite du couvent de Saint Sabbas près de Jérusalem, sur l'authenticité de la liturgie de Saint Jacques, saint Euthyme l'Athonite, deuxième archimandrite du monastère des Ibères (Ivirôn), répond en mentionnant une liturgie de Saint Pierre, qu'il range sans plus auprès des trois principales liturgies orientales (1). Il écrit:

(1) Le texte géorgien est édité, avec une traduction russe, pas tout à fait littérale, par C. Kekelidze, *Литургическіе грузинскіе памятники*, etc., Tiflis, 1908, p. 152. Cette citation fait partie de la longue description que donne cet auteur du ms. 450 (XVIe s.) de la bibliothèque du Musée ecclésiastique de Tiflis. C'est sur le texte géorgien de Kekelidze qu'a été faite notre traduction. G. Peradze, *Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens* dans *Kyrios*, I (1936), p. 77, donne du même document ne traduction allemande moins rigoureuse encore.

La liturgie de Saint Jacques est certainement authentique; anciennement elle était en usage dans les églises grecques. Mais quand saint Basile et le bienheureux Jean Chrysostome eurent composé leurs liturgies, le peuple préféra celles-ci à cause de leur brièveté, et celle de Saint Jacques tomba en oubli, et maintenant tous célèbrent la liturgie de saint Jean Chrysostome, pendant le carême, celle de Saint Basile. Et si jamais quelqu'un le veut, toute (liturgie) est bonne, de Jacques, de Pierre, de Basile et de Chrysostome.

Ce document, dont il n'y a aucun motif de suspecter l'authenticité, se laisse dater avec une certaine précision, saint Euthyme étant arrivé à la Montagne Sainte en 972 et étant mort à Constantinople en 1028, après avoir gouverné le monastère des Ibères de 1006 à 1020. (1)

Il est beaucoup plus malaisé d'en définir avec certitude la signification en ce qui concerne notre liturgie de Saint Pierre.

La première partie de la réponse est sans intérêt. Son affirmation sur les vicissitudes des trois liturgies de Saint Jacques, de Saint Basile et de Saint Jean Chrysostome répète une théorie devenue déjà alors classique, si l'on peut dire. Une énonciation s'en trouve notamment dans la *Tradition sur la divine liturgie* du Pseudo-Proclus (2) et dans l'*Hermeneia* attribuée à Jean le Jeûneur par le manuscrit Paris B. N. grec 2500. (3) Ses origines remontent vraisemblablement au récit du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques*, d'après lequel saint Jacques aurait composé et dicté toute la partie eucharistique de la messe (4).

L'assertion suivante se borne à constater un double fait, abondamment attesté pour cette date par d'autres documents : l'emploi général dans les églises « grecques » des deux liturgies byzantines et la fonction de liturgie ordinaire, dès lors décernée de préférence à la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Seul aurait de quoi nous surprendre le silence sur la liturgie des présanctifiés, s'il n'était pas évident qu'elle

(1) Voir les documents dans Codrington, pp. 51-52.

(2) Nos *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, n. 1486, p. 576.

(3) *Institutiones*, t. III, n. 1499, p. 589.

(4) *Institutiones*, t. II, n. 658, p. 424.

n'était pas mise en cause par la question de Théodore. Pas plus que la première, cette deuxième partie de la réponse d'Euthyme ne nous apprend donc quelque chose sur les observances liturgiques particulières aux monastères athonites. Elle se limite à énoncer de façon sommaire la pratique des églises « grecques », ou, comme nous dirions aujourd'hui, des églises de rite byzantin.

Toutefois de cet usage général des liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile, il eût été excessif, au jugement même d'Euthyme, d'inférer l'authenticité et la légalité exclusives de ces deux formulaires. Aussi une dernière partie, dans la réponse de l'archimandrite, prévient-elle cette induction, en mettant sur un pied d'égale légitimité avec les deux liturgies byzantines, non seulement la liturgie de Saint Jacques, qui était en question, mais une autre encore, intitulée liturgie de Saint Pierre. C'est cette dernière partie de la réponse d'Euthyme qui nous intéresse ici. Qu'en peut-on déduire?

Et tout d'abord comment entendre cette égalité établie par Euthyme entre les quatre liturgies, ou mieux entre toutes les liturgies en usage dans les églises? En ce sens que tout prêtre « grec » pouvait à son gré employer une quelconque de ces liturgies, ou encore les employer tour à tour, s'il lui avait plu de le faire? Est-ce peut-être là le sens des mots: « Si jamais quelqu'un le veut »? Ainsi les a interprétés Dom de Meester, en les traduisant par cette périphrase: « all depends on the taste of the individual » (p. 18), et l'on pourrait même croire que la réponse d'Euthyme ne se bornait pas à fixer une norme aussi libérale, mais donnait à entendre que cette règle était déjà suivie effectivement dans les monastères de l'Athos, ou tout au moins dans celui des Ibères.

Cette interprétation trouve incontestablement un certain appui dans le texte de la réponse, mais si, d'autre part, nous portons notre attention sur le fait même qu'elle veut faire affirmer au moine Athonite ou sur la règle dont elle lui fait honneur, cette interprétation nous apparait paradoxale au plus haut point. S'imagine-t-on quel labeur comporterait pour le célébrant et ses ministres, quel désarroi pour une communauté, le passage, surtout fréquent, de l'une à l'autre de liturgies — car il ne s'agit pas de simples anaphores — aussi différentes entre elles que le sont, par leurs formulaires et par leurs rites, comme par leur construction entière, les litur-

gies de Saint Jean Chrysostome, de Saint Jacques et de Saint de Marc, pour nous en tenir à ces exemples? Et par conséquent nous ne saurions conclure de la réponse d'Euthyme que la liturgie de Saint Pierre mentionnée par elle devait être une liturgie assez voisine des liturgies purement byzantines pour qu'un prêtre « grec » pût s'en servir sans trop s'écarter de l'ordre observé traditionnellement par son église dans la célébration de messe. Rien ne nous interdit de penser que cette liturgie de Saint Pierre fût aussi différente des liturgies de Saint Basile et de Saint Chrysostome voire plus différente d'elles que ne l'est la liturgie de Saint Jacques ou celle de Saint Marc.

Mais peut-être Euthyme parlait-il d'un usage prudemment réglé de ces différentes liturgies, lequel aurait admis en plus des formulaires principaux de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile, l'emploi subsidiaire ou exceptionnel d'autres formulaires, même appartenant à d'autres rites. Il est bien possible, en effet, que cette liberté disciplinée parût à Euthyme plus convenable qu'un rigide purisme: nous n'avons pas de preuve que le moine Athonite ait joui en toute matière d'un parfait sens pratique. Mais sûrement, il n'a pas affirmé que cette liberté fut réellement pratiquée dans les monastères de l'Athos. Loin de nous montrer les liturgies de saint Jacques et de saint Pierre, ou d'autres liturgies encore, également étrangères au pur rite byzantin, célébrées conjointement avec celles de Saint Jean et de Saint Basile, Euthyme nous dit expréssement que de son temps les églises « grecques », sans exception, employaient uniquement, en dehors du carême, la liturgie de Saint Jean, et, lorsqu'il ajoute dans sa conclusion que toutes les liturgies sont également bonnes, notamment les quatre qu'il nomme, ce n'est point pour corriger son assertion précédente, ni pour trancher une question de fait, mais uniquement pour résoudre un doute de droit liturgique.

Il reste donc, en tout état de cause, qu'en dehors des liturgies de Saint Basile, de Saint Jean Chrysostome et de Saint Jacques, Euthyme en connaissait une quatrième, à savoir la liturgie de Saint Pierre, ou parce qu'il en avait eu le formulaire sous le yeux, ou parce qu'il savait qu'elle était en usage dans certaines églises.

Mais quelle était cette liturgie de Saint Pierre? Etait-ce notre liturgie romano-byzantine? Monsieur Codrington estime

que c'était bien elle et la chose est fort possible. Dès cette époque un texte de la liturgie de Saint Pierre pouvait avoir passé de l'Italie méridionale sur le Mont Athos et M. Codrington a montré par les soins de qui la translation aurait pu se faire. Mais autre chose est la possibilité d'un fait, autre chose sa réalité, et la question reste ouverte, nous semble-t-il, de savoir si le nom de messe de Saint Pierre dans la réponse d'Euthyme désigne réellement notre formulaire romano byzantin, ou bien, tout simplement, la pure messe romaine. Le seul nom de liturgie de Saint Pierre ne prouve rien en faveur du formulaire romano-byzantin que nous appelons aujoud'hui de ce nom. Au contraire. Pour un Oriental. la messe de Saint Pierre ne pouvait être autre chose que la messe authentiquement romaine, comme la messe de Saint Jacques était la messe de Jérusalem, la messe de Saint Marc, celle d'Alexandrie. Si l'antique messe romaine n'avait pas été considérée dans les milieux byzantins et orientaux de l'antiquité comme la messe de Saint Pierre, on ne voit pas pourquoi ce nom aurait été imposé à la messe hybride qu'actuellement il désigne depuis au moins huit siècles. La messe romano-byzantine n'était la messe de Saint Pierre que dans la mesure où elle demeurait semblable à la pure messe romaine.

Toutefois, malgré ce qu'elle a de paradoxale, il faut tenir compte, de l'incise: « Si quelqu'un le veut ». Elle signifie, sans aucun doute, une grande liberté, laissée à chaque prêtre, dans le choix des formules de la messe, et puisque le paradoxe est moindre, si l'on admet que la messe désignée sous le nom de Saint Pierre n'était pas la pure messe romaine mais une messe autant byzantine que romaine, telle qu'était notre liturgie de Saint Pierre, accordons à Euthyme le bénéfice de cette deuxième interprétation et reconnaissons que plus vraisemblablement il a voulu désigner notre messe romano-byzantine. Peut-être, l'avait-il lue lui-même dans sa ré daction grecque primitive ou déjà traduite en géorgien. Reconnaissons toutefois en même temps qu'il serait dangereux de vouloir s'appuyer sur ce même témoignage comme sur un fondement inébranlable. Il nous parait exagéré de vouloir traiter la mention de la liturgie romano-byzantine de Saint Pierre par saint Euthyme l'Hagiorite comme un fait acquis, un point de repère absolument sûr dans l'histoire, si problématique, de ce formulaire.

Premières constatations: les quatre recensions

L'édition de M. Codrington permet de distinguer quatre recensions proprement dites de la messe de Saint Pierre, la messe du manuscrit Vatican Ottobon. gr. 384 et la version arménienne ayant tout au plus l'intérêt de documents subsidiaires.

La première recension, que nous désignerons à l'exemple de M. Codrington par la lettre G, est celle du manuscrit de Grottaferrata que nous avons décrit plus haut en détail. A cette desription, nous voudrions ajouter ici un détail intéressant. C'est peut-être bien dans le monastère de Saint Nicolas de Casole (τῶν Κασούλων), près d'Otrante, que fut ajouté à l'euchologe, venu là, semble-t-il, de Constantinople, le quaternion contenant la liturgie de Saint Pierre. Après les mémoires de la Vierge, de la résurrection, de l'Ascension, des saintes femmes « Myrophores », des anges, de saint Jean Baptiste, de saint Etienne protomartyr, des saints Apôtres, la formule Τῆς παναγίας de l'ecténie commémore seulement deux saints, dont le premier — saint Nicolas de Myre, vraisemblablement — est appelé, de manière insolite en liturgie, ὁ ὅσιος πάτηρ Νικόλαος, l'autre simplement Ἐπιφάνιος (Codrington, p. 131, 14). Et c'est précisément sous le nom de ἡ μονὴ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου τῶν Κασούλων, qu'est mentionné constamment le monastère de Casole dans le typicon et dans l'*Hypothesis* propres à ce monastère célèbre et conservés dans plusieurs manuscrits, notamment dans le manuscrit Turin gr. 216 (C. III. 17) (1). En tout cas, cette coïncidence offre un élément d'orientation qui n'est pas à négliger.

(1) Ch. Diehl, *Le monastère de S. Nicolas di Casole près d'Otrante d'après un manuscrit inédit*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, VI (1886), H. Omont, *Le typicon de saint Nicolas de Casole près d'Otrante*, *Revue des Etudes grecques*, III (1890), pp. 381-391; I. Cozza-Luzi, *Excerpta liturgica e typico monasterii Casulani*, dans A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. X, ii. pp. 149-166. Cfr. K. Lake, *The greek monasteries in South Italy*, dans *Journal of theological Studies*, IV (1902-1903), pp. 345 ss.; 517 ss.; V (1903-1904), pp. 22 ss.; 189 ss.; surtout V, pp. 33-36.

Sur les termes ἅγιος et ὅσιος v. H. Delehaye, *Sanctus* (Subsidia Hagiographica 17), 1927, pp. 72-73. L'emploi liturgique du mot ὅσιος comme

D'autres indices d'ordre paléographique et historique, qu'il serait trop long d'énumérer ici, confirment notre opinion, tandis qu'une étude du typicon expliquerait peut-être pourquoi, à la mention du patron saint Nicolas, la messe de Saint Pierre adjoint le nom d'Epiphane. Notons en tout cas que celui-ci n'est accompagné ni du titre de ὁ πατὴρ ἡμῶν, ni même de l'appellation de ἅγιος ou de ὅσιος.

La deuxième recension, ou recension R, peut être regardée également comme celle d'un unique manuscrit, à savoir du manuscrit Vatican gr. 1970, originaire du monastère de Santa Maria del Patir, à Rossano. En effet, les trois autres manuscrits qui présentent cette même recension, dépendent plus ou moins immédiatement de celui du Vatican: le Borghesianus gr. Ser. I, 506 — lequel n'appartient pas à la Bibliothèque Vaticane, mais aux Archives — en est une transcription; Paris B. N. gr. 322 reproduit l'édition de LINDANUS, sans les *Annotationes* toutefois et sans l'*Apologia,* et avec les mêmes omissions dans les notes que celles de l'édition parisienne ([1]); l'Ottobonianus gr. 384 n'est vraisemblablement lui aussi qu'une copie du manuscrit 1970 bien que son auteur se soit efforcé de mettre le texte à jour et d'en compléter quelques peu certaines formules fixes ([2]).

La troisième recension, ou recension P, n'a pas une base beaucoup plus large. Des trois manuscrits qui la représentent, le plus important est de loin celui de Paris B. N. Suppl. gr. 476; celui de Panteleimon est récent, mais contient quelques leçons intéressantes; celui de Khilandar contient une traduction et n'est sûr que là où il confirme un des deux autres manuscrits. M. Codrington a nommé cette recension la recension macédonienne. Mais on ne voit pas très bien pourquoi, puisque les manuscrits sont tous trois, semble-t-il, originaires des monastères de l'Athos.

---

titre de Saint Nicolas de Myre — puisqu'il semble bien que c'est lui que mentionne la formule de G — constitue une anomalie.

([1]) Nous devons cette information aux bons offices du P. I. Hausherr, qui a bien voulu examiner pour nous le manuscrit parisien.

([2]) Les variantes intéressantes sont (CODRINGTON, p. 137 ss.): 31ᵛ, 7; 8; 9; 11; 32ʳ, 3; 6; 33ʳ, 4; 8; 33ᵛ, 4; 34ʳ, 4; 34ᵛ, 3; 35ᵛ, 2; 3; 37ʳ, 8; 38ᵛ, 3. Les variantes 32ʳ, 6 et 38ᵛ, 3 montrent que si l'Ottobonianus dérive du Vaticanus gr. 1970, il est, par contre, indépendant du Borghesianus et de Paris B. N. gr. 322.

La quatrième recension est la recension géorgienne ou Geo, actuellement représentée par deux manuscrits d'âges très différents, mais tous deux bons et assez indépendants l'un de l'autre pour être utiles. Toutefois, si cette recension s'appelle géorgienne, ce n'est point parce que son texte aurait un rapport direct quelconque avec la Géorgie, mais uniquement à cause de la langue dans laquelle ce texte se présente, et comme les deux manuscrits géorgiens actuellement utilisables sont, eux aussi, originaires de l'Athos, nous serions portés à joindre les recensions P et Geo en une recension unique, sous le nom de recension Athonite. D'autant plus que les textes des recensions P et Geo ont en commun quelques traits tout à fait caractéristiques, tandis que leur formulaire apparait toujours étroitement uni à la messe de Saint Jacques.

Comme nous l'avons déjà noté, la quadruple recension de la liturgie de Saint Pierre est précédée dans l'édition de M. Codrington par les deux textes bilingues, dont le premier est intitulé *Liturgie de Saint Grégoire Dialogos*. Nous avons également déjà fait observer que ces deux textes sont fort incomplets. Cependant malgré un léger chevauchement, l'un peut, dans une certaine mesure, passer pour la continuation de l'autre.

Pour permettre au lecteur de faire par lui-même et aisément les constatations que suggère la comparaison des textes bilingues et des recensions de la messe de Saint Pierre, nous lui mettons icis ous les yeux un tableau représentant l'ordre et la correspondance des rites et des formules dans ces documents.

Les éléments indiqués en caractères gras sont propres au rit romain. Les éléments soulignés d'un trait désignent des éléments empruntés à la messe de Saint Jacques. Les nombres donnés dans la dernière colonne indiquent les pages du recueil de Brightman [1]. Ils montrent dans quelle mesure l'ordre des éléments byzantins de la messe de Saint Pierre correspond à celui de la liturgie byzantine normale, sans impliquer toutefois l'identité des formules. Nous avons marqué en caractères italiques les nombres qui correspondent à des éléments transposés.

[1] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896.

Kh.A	G	R	P	Geo	Br
		Sicut Agnus			356,33
	Dom. precemur				357,3
		Unus militum			357,19
	Or. inc. *Incensum*		Or. inc. *Dominator*		359,34
	Or. in parat. *Oblatus*	Or. proth. *Oblatus*	Or. proth. *Benedic*		360,30
		Or. inc. *Deus*			
		Velatio donorum			360,5 ss.
			Dimissio		361,11
		Turif. sanctuar.			361,25 ss.
	Benedic. Benedictum	*Benedic. Benedictum*	*Benedic. Benedictum*	*Benedic. Benedictum*	362,23
		Ecten. 1 antiph.			362-63
	Ecten. 2 antiph.				364-65
	Or. 1 antiph.				364,22
	In dom.: antiph. 1				364
			Hymn. *Unigenitus*		365,33
	Or. post antiph.				366-67
	In fer.: typ. 1				
	In missis fun. or. *Deus spir. Recordare Dom. D. affl.*				
	Kyrie eleison				
	Or. ingr. *Domine* cum sua dox.	Or. ingr. *Domine* cum sua dox.	Or. ingr. *Benefactor* cum sua dox.		368,5
Dominus vobiscum	**Dominus vobiscum**				

Kh.A	G	R	P	Geo	Br
Oremus	**Oremus**				
Collecta *Praetende*	**Collecta *Praetende***				
	Ecten. 3 antiph.				*366*
	Opitulare. Sanctissimae	*Opitulare. Sanctissimae*			*366,20*
	Ecphonesis	Ecphonesis			*363,28*
	Sophia, orthoi	*Sophia, orthoi*	*Sophia, orthoi*		368,24
	Salva nos (isod.)				368,32
	Hymn. *Unigenitus*	Hymn. *Unigenitus*			*365,33*
	Troparium diei	Kathisma diei	Tropar., condak.	Tropar., theot.	368-69
				Kyrie eleison	
	Ecten. 1 antiph.				362-63
			Dominus nobiscum	***Dominus vobiscum***	
			Oremus		
			Or. *Os nostrum*		
			Gloria in excelsis	***Gloria in excelsis***	
			Kyrie eleison		
		Dominus vobiscum	***Dominus vobiscum***	***Dominus vobiscum***	
		Oremus	***Oremus***	***Oremus***	
		Kyrie eleison			
		Collecta *Praetende*	**Collecta *Praetende***	**Collecta *Praetende***	
			Ecphonesis ingr.		369,14
		Trisagion	Trisagion	Trisagion	369,20
	Or. tris. *Sancte sanctorum*	Or. tris *Dominator*	Or. tris. *Dominator*		369,20
	Opitulare. Sanctissimae				363,19

Kh.h	G	R	P	Geo	Br
	Ecphonesis ingressus				*369,14*
	Trisagion				*366,20*
	Benedictum				370, b?
		Attendamus	*Attendamus*	*Attendamus*	370,37
	Pax omnibus	*Pax omnibus*	*Pax omnibus*		
	Sophia	*Sophia*			371,2
	Prokimenon	Prokimenon		Ps. Dav. Prokim.	371,4
	Apostolos	Apostolos	Apostolos	Epist. Pauli	371,9
	Alleluia	Alleluia		Alleluia	371,15
	Sophia, orthoi				
				Dominus vobiscum	
	Evangelium	Evangelium	Evangelium	Evangelium	371,31
				Gratias agamus	
		Miserere n.	*Miserere n.*		378,20
		Or. int. petit. cum sua ecphon.	Or. int. petit. cum sua ecphon.		373,4
	Dominus vobiscum			**Dominus vobiscum**	
			Pax omn. Capita Or. *D. vivificans* cum sua ecphon.		
	Tropar. diei				
	Lavabo				
	Hymn. cherub.	Hymn. cherub.		Hymn.ss.donor	377,8
		Or. *Nemo dignus*			377,8
		Deposit. donor.	Deposit. donor.	Deposit. donor.	379,12
		Lavabo			

Kh.A	G	R	P	Geo	Br
				Orat. *Supplicamur*	
			Ecten. breviss.		
			Ecphonesis		
	Spirit. sanct.	*Spirit. sanct.*			380,14
				Per omnia saec. saec.	
		Dominus vobiscum		**Dominus vobiscum**	
			Pax omnibus		
			Osculum pacis		
	Portas. In sap.	*Portas*	*In sapientia*		382,2 ss.
	Symbolum	Symbolum	Symbolum	Symbolum	383
	Stemus bene	*Stemus bene*		*Stemus bene*	383,27
	Attend. sanct. anaph.				
		Miseric. pacis		*Miseric., pax*	383,30
	Grat. et don. S. S.				
Secr. *Oblationem*	**Secr. *Oblationem***	**Secr. *Oblationem***	**Secr. *Oblationem***		384,5?
Dialogus	**Dialogus**	**Dialogus**	**Dialogus**	**Dialogus**	
Dom. vob.	***Dom. vob.***		***Dom. vob.***	Gratia	
Sursum	***Sursum***	***Sursum***	***Sursum***	***Sursum***	
Gratias	***Gratias***	***Gratias***	***Gratias***	***Gratias***	
Praefatio	**Praefatio**	**Praefatio**	**Praefatio**	**Praefatio**	
Canon	**Canon**	**Canon**	**Canon**	**Canon**	
				Post Sanctus *Accipite et manducate.* R. *Amen. Bibite.* R. *Amen.*	
				Media in or. Te igitur, epiclesis	

Kh.A	G	R	P	Geo	Br
	Post mentionem papae, mentio ipsius celebrantis	Post ment. papae-patriarchae m. ipsius celebr.	Loco papae mentio patriarchae et dein ipsius celebr.	Post mentionem papae et antistitis: « *et episcopo nostro* »	
			Post *Te igitur* ecph. : « *Imprim. memento Dom. episcopi* »		
	Post memento vivorum, brevis memoria vivorum quorumdam			In mem. mentio ipsius celebrantis	
		In Communicantes, post voc. *venerantes,* salutatio angelica	In Communicantes, post voc. *venerantes,* « *Singulariter sanctissimae* »		
		Med. in anamnesi: « *Tua ex tuis. Te laudamus. Tua ex tuis* »	Med. in anamnesi: « *Tua ex tuis. Tua ex tuis* »		
In or. Snpplices, post v. *Deus,* brevis mem. def. et vivor.	In or. Supplices post v. *Deus,* ecphones. et formula benedict. Dein ecten. prior pars				
	Post eiusd. or. fin., ecten. altera pars	Post or. Supplices : « *Imprim. memento Dom. archiepiscopi* »		Post fin. or. Supplices memento defunctorum	
Amen	**Amen**	**Amen**	**Amen**	**Amen**	
Or. dom.	Orat. dominica	Orat. dominica	Orat. dominica	Orat. dominica	391,27
		Ecphonesis	Ecphonesis	Ecphonesis	392,1
		Pax omnibus	*Pax omnibus*	*Pax Domini*	392,8
		Capita	*Capita*	*Capita*	392,13

Kh.h	G	R	P	Geo	Br
***Libera* cum sua doxol.**	***Libera* cum sua doxol.**	***Libera* cum sua doxol.**	***Libera* cum sua doxol.**	***Libera* cum sua doxol.**	
	Ecphonesis				
Pax Domini	***Pax Domini***				
				Fractio in fine or. *Libera*	
		Or. elevationis	Or. elevationis		392,31
	Or. ad commun. ***Sancte Sanctorum***				
	Elevatio panis	Elevatio panis	Elevatio panis	Elevatio panis	393,10
	Attendamus		*Attendamus*	*Attendamus*	393,11
	Sancta sanctis	*Sancta sanctis*	*Sancta sanctis*	*Sancta sanctis*	393,13
	Unus Pater s.	*Unus Pater s.*	*Unus Pater s.*	*Unus sanctus*	393,15
	Pax D. n. I. C.		***Pax D. n. I. C.***	*Pax Dom. vob. omn.*	
	Fractio				393,21 ss.
Agnus Dei	***Agnus D. Filius Patris***	Koinonikon: ***Agnus Dei***	Koinonikon: ***Agnus Dei***	Cant. comm.: ***Agnus Dei***	
	Laetamini. Laudate. Quale				
	Deus remitte, dimitte		Or. ante comm.: « *Polluta... remitte, dimitte* »		(395,20)
	Communio	Communio	Communio	Communio	394-95
		Turif. *Elevare*			396,29
		Benedict. Deus			397,1
	Impleatur os n.	*Impleatur os n.*			(342,6)
Dominus vobiscum	***Dominus vobiscum***		***Dominus vobiscum***	***Dominus vobiscum***	
				Refertur sanctum	

Kh.A	G	R	P	Geo	Br
		Orthoi. Ectenia			
Oremus	**Oremus**	**Oremus**	**Oremus**	**Oremus** (a diacono)	397,6
Postc. ***Haec nos***	**Postc.** ***Haec nos***	**Postc.** ***Haec nos***	**Postc.** ***Haec nos***		
Dominus vobiscum	**Dominus vobiscum**		**Dominus vobiscum**		
« Missa »	*In pace proced.*	*In pace proced.*	*In pace proced.*		397,19
	Or. post. ambonem	Or. post ambonem	Or. post ambonem		397,28
			Dominator D.		
	Ben. Dom. per quem	*Ben. Dom. per quem*	*Ben. Dom. per quem* (or. dimissionis)	Or. *Bened. Deus per quem* (or. dimissionis	
		Deus spirituum			
				Dominus vobiscum	
				Gloria tibi D.	
	Sit nomen D. ben.			*Sit nomen D. ben.*	
	Gloria. Kyrie. Domine benedic				398,24
Ps. *Benedicam*			Ps. *Benedicam*	Ps. *Benedicam*	399,2
			Benedictio Domini	*Benedictio Domini*	398,17
				(Or. post ambon.) *Dominator D.*	
			Altera or. p. ambonem *Deus qui omnia vides*	(Altera p. ambon.) *Deus qui omnia vides*	
	Complementum	*Complementum*			398,10

Ce tableau a son meilleur commentaire dans le livre même de M. Codrington. Attirons néanmoins l'attention du lecteur sur les points suivants.

1. Les messes bilingues ne contiennent que des éléments latins. La seule exception est l'interpolation des mots μνημονεύων ὑπὲρ τῶν κοιμηθέντων καὶ ζώντων après les premiers mots de l'oraison *Supplices* du canon dans A. Encore, l'origine orientale de cette addition est-elle loin d'être certaine.

Mises bout à bout, ces deux messes contiennent: la collecte précédée de sa salutation, la secrète, la préface, le canon, l'oraison dominicale avec son embolisme et les *Pax Domini*, l'*Agnus Dei*, la postcommunion, également précédée du *Dominus vobiscum*, enfin la dernière salutation, le renvoi et le psaume d'action de grâces (Ps. 33, *Benedicam Dominum omni tempore*).

2. Le double formulaire Kh-A ne contient pas toutes les parties latines de la messe de Saint Pierre, mais plusieurs de ces éléments, qui se rencontrent plus ou moins constamment dans les recensions de cette dernière messe, sont absents des messes bilingues:

Dans G: le *Kyrie*, le *Dominus vobiscum* de l'offertoire, le *Lavabo*, l'oraison *Sancta Sanctorum* avant la communion (fort semblable à l'oraison *Perceptio corporis tui* du missel romain), le *Pax Domini* après l'oraison dominicale.

Dans R: le *Kyrie*, le *Lavabo*. (Le *Dominus vobiscum* qui précède le symbole semble être celui du dialogue, transposé par mégarde).

Dans P: le groupe comprenant la collecte *Os nostrum*, précédée d'un *Dominus vobiscum* et d'un *Oremus* et le *Gloria in excelsis*, le *Kyrie*.

Dans Geo: le *Kyrie*, le même groupe que dans P, mais réduit au *Dominus vobiscum* et au *Gloria in excelsis*, le *Dominus vobiscum* avant l'évangile, le *Gratias agamus Domino* après celui-ci, le *Dominus vobiscum* de l'offertoire. (Le *Dominus vobiscum* avant le symbole s'explique, sans doute, comme celui de R; tandis que le *Per omnia saecula saeculorum* est vraisemblablement la conclusion de la secrète disparue; en outre, dans Geo, la lacune du dialogue a été comblée par la formule byzantine *Gratia Domini nostri*).

3. Les recensions de la messe de Saint Pierre diffèrent l'une de l'autre surtout par la quantité plus ou moins importante d'éléments

orientaux qu'elles contiennent. La moins orientale des quatre recensions est manifestemment Geo. Les éléments romains sont plus régulièrement présents. Il y a pourtant un certain nombre d'exceptions à signaler, mais le tableau les indique assez clairement pour que nous n'ayons pas besoin de les relever ici.

4. Du formulaire normal d'une anaphore byzantine, il manque constamment dans la messe de Saint Pierre : les prières pour les catéchumènes et les fidèles (BRIGHTMAN, p. 311-312 ; 374-377), les prières de la proscomidie à réciter après le Cheroubicon (BR, 319, 380-382) la prière avant l'oraison dominicale (BR, 338-339 ; 390-391), la prière d'inclinaison avant l'élévation (BR, 340 ; 392). L'omission des trois premières oraisons, normalement toutes accompagnées de prolixes ecténies diaconales, s'explique par leur longueur même. Comme nous le dirons en son temps, la messe de Saint Pierre semble avoir été destinée à une célébration plus ou moins « privée », pour laquelle convenait naturellement un formulaire de moindre longueur. Au même effet, a été quelque peu dégagé l'offertoire. La prière avant l'oraison dominicale est remplacée par la Formule *Praeceptis salutaribus,* la prière d'inclinaison par le *Libera nos.*

5. De l'ordre de la messe latine, ont été omis dans toutes les recensions : les prières préparatoires à la messe, les prières au pied de l'autel, l'introït, l'antienne et les prières de l'offertoire, les prières de l'encensement, l'oraison *Suscipe sancta Trinitas,* la prière *Haec commixtio*, les prières avant la communion, les prières de l'action de grâces à dire pendant les ablutions, la prière *Placeat tibi sancta Trinitas* (dont la prière *Supplicamur tibi* de Geo tient peut-être lieu dans une certaine mesure). Il manque aussi le dernier évangile. Et pourtant, dès le IX[e] siècle au moins, l'ordre romain de la messe était déjà très largement pourvu de toutes ces prières (1).

Remarquons en outre que le memento des défunts ne se rencontre que dans Geo.

6. Toutes les prières latines sont données en entier, y compris leurs doxologies. Au contraire, les formules orientales sont souvent indiquées par leur seul commencement, même sans renvoi à un formulaire de messe précédent.

(1) V par exemple V. LEROQUAIS, *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens*, dans *Ephemerides liturgicae,* XLI (1927), pp. 435-445.

7. Si dans la messe de saint Pierre nous distinguons l'un de l'autre le formulaire de prières et l'ordre des actions rituelles, il nous parait évident que cet ordre appartient, dans son ensemble, au rite byzantin. La prothèse et l'enarxis au commencement de la messe, l'entrée de l'évangile et, plus encore, l'élévation du pain après l'oraison dominicale sont des rites purement orientaux et byzantins. L'ordre des lectures l'est tout autant, comme le démontrent notamment la place et le nom du prokimenon. La structure de l'offertoire apparait plus ambiguë : cependant la place du symbole est nettement byzantine. Les autres parties sont presqu'exclusivement euchologiques et les quelques rites qu'elles comportent, sont nécessairement disposés dans le même ordre en toute liturgie, latine ou orientale.

Des actions manuelles, la fraction est la seule mentionnée, et cela uniquement dans les recensions G et Geo. De plus, tandis que la fraction de G correspond certainement à la fraction du rite byzantin (Br, p. 393, 21 ss.), la fraction de Geo est celle du rite romain, telle qu'elle n'a guère pu être pratiquée à Rome et en Italie méridionale que depuis le Xe ou le XIe siècle (1).

8. La différence entre l'ordre normal byzantin et l'ordre de la messe dans les différentes recensions apparait nettement dans notre tableau. Nous y renvoyons le lecteur. Ces différences, somme toute, sont sans grande importance. La seule anomalie notable est la place donnée dans G et R à l'hymne *Unigenitus*, lequel appartient régulièrement non à la « petite entrée », mais à l'enarxis.

9. Le seul aspect du tableau permet de déterminer les liens de parenté, plus ou moins étroits, qui unissent entre elles les recensions de la liturgie de saint Pierre, pour ce qui concerne l'ordre byzantin de celle-ci. Ainsi le fait que G et R se trouvent plusieurs fois d'accord contre P; R et P, contre G; et, quoique un peu plus rarement, G et P, contre R, montre que, sous ce rapport, les recensions G, P et R occupent toutes trois à peu près la même position relativement à la recension hypothétique X.

(1) L. Haberstroh, S. V. D., *Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum*, 1937, pp. 52-57; H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter*, pp. 52-54.

Analyses et comparaisons.

I. Les deux éléments constitutifs de la messe de Saint Pierre.

Les deux éléments liturgiques dont est constituée la messe de Saint Pierre sont l'élément romain et l'élément byzantin. Bien qu'ils y apparaissent très habilement et fortement amalgamés, il convient pour la clarté de les considérer séparément.

A) *L'élément romain.*

1. *Relation du texte grec et du texte latin dans les documents bilingues.* Bien que le texte grec de Khalqi apparaisse dans son ensemble comme une traduction littérale du texte latin correspondant, ou, inversément, celui-ci une traduction de celui-là, la correspondance entre les deux textes est cependant loin d'être totale.

Ainsi, pour nous borner à quelques exemples, dans la rédaction grecque, la doxologie des oraisons romaines est toujours à la 2e personne : τοῦ υἱοῦ σοῦ μεθ'οὗ ζῇς καὶ βασιλεύεις etc., tandis que dans le texte latin elle se présente à la 3e personne: φίλιουμ τούουμ κυί τέκουμ βίβιτ ἔτθ ῥέγνατ, etc. [1]. Les omissions sont fréquentes et se rencontrent tant dans le texte grec que dans le latin. Parfois ces omissions coïncident d'un texte à l'autre, par exemple, l'omission de καὶ πανταχοῦ et celle de « et ubique » au commencement de la préface. De l'omission accidentelle de « quorum » au commencement du memento des vivants est résultée cette phrase (p. 119-120): Μέμεντο, Δόμινε φαμουλόρουμ φαμουλάρουμ ετθ ομνίουμ κίρκουμ [stantium] τίβι φιδες κόγνιτα εστ ετθ νότα δεβότζιο κυι [2] τιβι οφφερουντ, etc. A quoi correspond, dans le grec, une phrase également privée du premier

[1] Nous négligeons quelques très légères variantes de graphie.

[2] Le manuscrit a ηνι. Dans la minuscule grecque cursive, comme dans la minuscule ancienne et moyenne, les lettres η et κ se distinguaient à peine l'une de l'autre. Les lettres ν et υ pouvaient également être facilement confondues. Gardthausen, *Griechische Palaeographie*, B. II, 2te Aufl., 1913, Tables 5-8.

relatif, mais corrigée en conséquence: Μνήσθητι Κύριε τῶν δούλων (le mot équivalent à φαμουλάρουμ manque) καὶ πάντων τῶν παρι-σταμένων· σοὶ ΓΑΡ ἡ πίστις ᾿ΑΥΤΗ δήλη ᾿εστὶ καὶ φανερὰ ἡ πρόθεσις ῾ΗΝΤΙΝΑ σοὶ προσφέρουσι. Quelque chose de semblable s'observe un peu plus bas (pag. 120), où le latin a omis le mot *meritis* mais en retenant πρεκβουσινε (*brecibusqne*), tandis que le grec a simplement πρεσβείᾳ, qui dans toutes les recensions de la messe de saint Pierre est la traduction de *meritis*, mais semblait correspondre à πρεκβουσινε. Plus souvent l'omission est limitée au texte grec, comme dans les exemples suivants:

τῳ δούλῳ σου ἡμῶν
τοτο ορβε τεράρουμ οὒνα κουμ βεατισιμο φαμουλο τουο παπα νοστρω

τῶν δούλων
φαμουλορουμ φαμουλαρουμ

ὑπὲρ αὐτῶν
πρὸ σε ᾿ομνίβους

τῶν ἁγίων
σανκτόρουμ τουορουμ (1)

Par contre, nous n'avons pas trouvé de cas où le texte latin présentât seul une lacune de tout un mot.

Tout autre est la relation des deux textes dans A: ici le latin et le grec coïncident pleinement, même dans les doxologies.

2. Concernant le système suivi dans Kh pour la translittération du texte latin, M. Codrington (pp. 79-80) s'est limité à quelques observations. Il nous semble que ce document, unique par sa longueur en même temps que bien daté, mérite un examen un peu plus attentif, d'autant que cette étude nous aidera à préciser la relation de ce texte latin avec le grec. Le manuscrit de l'Ambrosienne avait droit également à notre attention; car tout en coïncidant par sa date et par son lieu d'origine avec le manuscrit de Khalqi, il emploie cependant un système de translittération assez différent du sien. Nous avons donc fait dans les deux manuscrits un relevé complet des translittérations plus caractéristiques, pour les confronter entre elles et les comparer aux translittérations pratiquées dans d'autres documents datés et localisés.

(1) Codrington, pp. 119-120.

Ces documents sont: les souscriptions des *Papiri diplomatici* de MARINI (Ravenne, VI[e] et VII[e] siècle), (1), celles des actes recueillis par CAPASSO (Naples, esc. 839-1058) (2), trois inscriptions de l'époque ducale (755-XI[e] s.) reproduites par ce même auteur (3), quelques acclamations transmises dans *Ecthesis de* CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE (959) (4), une souscription trouvée dans le *Codex diplomaticus Cavensis* (La Cava, 966) (5), la Charte Sarde de l'abbaye de Saint-Victor à Marseille (XII[e] s.) (6), la formule d'absolution du manuscrit Vaticanus Ottob. gr. 156, f. 112[v] (XVI[e] ou XVII[e] s.) (7). Pour faire court, nous présentons ce travail également sous la forme d'un tableau.

Dans la colonne A, aux translittérations de la messe bilingue de l'Ambrosienne, nous avons joint celles de la citation qu'en 1216, NICOLAS LE MÉSARITE faisait de cette même messe (8). Détail intéressant: tandis que *ce* est constamment rendu par τζε dans la messe elle-même, dans la citation il devient κε, comme dans Kh : κάλυκεμ; *b* par contre reste μπ : δμπλατζιόναμ.

Les formes mises entre parenthèses sont les formes tout à fait exceptionnelles dans le document dont elle sont prises.

(1) GAETANO MARINI, *I papiri diplomatici raccolti ed illustrati*, Roma, 1805, nn. LXXV, XC, XCII, XCIII, CX, CXIV, CXXI, CXXII, pp. 116, 140, 142-143, 145, 170, 174, 186, 188-189.

(2) B. CAPASSO, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus Historiam pertinentia*, Neapoli, 1881-1892, t. I, pp. 264; 265-266 (= phototypie II); t. II, i, pp. 17, 18, 22, 24, 27, 29, 30, 32, 33, 39, 41, 42, 44, 47, 48, 95, 97, 157-158, 296, 440; t. II, ii, p. 14 (= phototyphie IV).

(3) Pp. 223; 229-232. Les inscriptions 26 et 27 (non pas: 23 et 24 !) de la pag. 229 sont du XI[e] siècle. V. la phototypie XVIII (non pas: XV !).

(4) Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως, L. I. cc. 74-76, PG, 112, 664-668.

(5) *Codex Diplomaticus Cavensis*, Neapoli, 1873 ss., n. 250, t. II, p. 48 (avec un fac-similé du document).

(6) Publiée avec une notice par la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. XXXV (1874), pp. 255-265.

(7) Publiée dans E. FERON ET F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti Graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae*, p. 89.

(8) Nous parlons plus loin de cette édition. Le discours dans lequel se rencontre la citation se trouve dans le manuscrit de l'Ambrosienne 350 (F. 93 sup. olim N. 60), ff. 7[r]-10[v]; 2; 11[v]-28[v]. Il est édité par H. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, III (Sitzungsb. der Bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philolog. u. hist. Kl., 19, 3. Abhandl.), München, 1923. La citation se lit dans cette édition, p. 28.

Lat.	Kh	A	Pap.	Cap. Cav.	Ecth.	Char.	Ott.
ci	ϰη, ϰι	τζι	ϰι, ϰει, ϰε	ϰε, ϰι	τζι	ϰι, ϰη	τζι
ce	ϰε, (σϰε)	τζε, (ϰε)	ϰι, ϰε	ϰε		ϰε? γε?	τζε, ζε
cce	ϰτζε	ϰτζε		ϰϰε			
gi	γι	τζι	γι	γι	γη	γι	
ge	γε	γε	γε	γε	γε	γε	
j	ι, (γ)	τζι, τζ	ι	[ι]		ι, γ?	
ti	τζι, (τι)	τζι, (ζι)	τζι, ζι, (ζ) τι, ϰει	ζι, τι	τζι, ζι	τι? τζι τζ?	τζι
cti	ϰτζι	ϰτζι, (τζι), (ζι)	ϰτζι				
b	β, (υ)	β, ββ, μπ, π	β, υ	υ, β	β	β	β, ββ
v	β	β	β, υ	υ, β	β	β, π?	β
et	ἐτϑ	ἐϑ	ἐϑ, ἐτ	ἐϑ, (ἐτ)			
ut	οὐτ	οὐϑ	σιϰοδ, σιϰουτ, σιϰοτ	οὐϑ			
at		ἀϑ					
-t		-ϑ	-τ, -ϑ	-ϑ, -τ	-ϑ, -τ	-τ	-τ
qua	ϰοα					ϰουα, ϰα	ϰουα
quae	ϰυε, ϰίϊε	ϰουε	ϰε, ϰουαε, (ϰυι)			ϰη?	
qnam	ϰουαμ	ϰαμ					
-que	-ϰυε, -ϰιίε, -ϰιε	-ϰε	-ϰοι, -ϰαε				
quem		ϰυιεμ					
qui	ϰίϊ, ϰυϊ, ϰοιϊ, ϰυί	ϰι	ϰυι, ϰοι, ϰοιυ, ϰοε	ϰυη		ϰι, ϰη?	
quo	ϰο	ϰο	ϰω, ϰο	ϰο?			
quum	ϰουουμ						
cum	ϰον, ϰουμ	ϰουμ	ϰον, ϰουμ			ϰουν	
-nct-	-νϰτ-, -ϰτ-	-νϰτ-, -ντ-, -ννт-, -γϰτ-	-νϰτ-, -ϰτ-, -ντ-	-νϰτ-	-ϰτ-		
sa						τζα, σσα, σα	
se		ζε	σε				
so	σο	ζο					

Ce n'est pas notre tâche, naturellement, ni d'apprécier la justesse de ces translittérations, ni d'en déduire les conclusions quelles comportent sur la prononciation du latin et du grec à ces différentes époques. Bornons-nous à quelques constatations qui intéressent notre sujet.

La transcription de *ti, cti, ge* et *quo* est remarquablement constante.

Entre Kh et A, les divergences principales sont dans la translittération de *ce*, *ci, gi, j, b* et *qui*. Τζε et τζι semblent un peu plus récentes que les formes correspondantes κε et κι. A est seul pour rendre *gi* par τζι, *j* par τζι ou τζ (ἔτζους = eius).

La translittération du texte latin dans Kh a-t-elle été faite à la dictée ou à la lecture de ce texte? Ce sont surtout les anomalies de la translittération qui devraient nous permettre de résoudre cette question. Ecartons cependant tout d'abord un certain nombre d'erreurs nées du fait que le texte du manuscrit est, sans doute, copié d'un texte plus ancien: ainsi s'expliquent, par exemple πυρίτου, κονφιόνε. ηνι (pour κυι), πρεκβουσινε (pour πρεκιβουσκιε) etc. Des autres formes fautives, quelques unes suggéreraient une lecture comme base de la translittération: par ex. ἰνλιβάτω ἐξκέλσις, mais la plupart indiquent, au contraire, clairement une dictée, comme par exemple κατόλικα, μαγεστάτεμ, ἰνόμινε, ἀκτζεπταβέας, l'omission fréquente des redoublements de *d*, *r*, *s*, *f*, *p*, la vocalisation de consonnes finales: κοῦμα (cum), κονκελευραντε (concelebrant), ρεδουντα (reddunt), ἀδοραντα etc. les hésitations dans la transcription de certains mots comme: *que, qui, cum*. Même l'usage constant de Δόμινε pour *Dominum* ou *Domino*, s'explique au mieux comme une bévue commise par qui écrirait sous la dictée une langue à peu près inconnue et probablement mal prononcée. Φίδελίβε écrit une fois pour *fidelibus tuis*, est, vraisemblablement, une erreur de lecture dans un endroit demeuré indéchiffrable au copiste.

2. *Les variantes et la classification des textes.* Les variantes des textes grecs, tant dans les deux messes bilingues que dans les recensions de la messe de Saint Pierre, sont classées par M. Codrington en quatre groupes (pp. 29-30): variantes qui sont des corrections d'autres variantes, variantes qui sont des byzantinismes, variantes qui ont pour fin d'améliorer le grec ou le sens, variantes qui combinent deux leçons.

Cette classification prévoit donc une utilisation exclusivement qualitative des variantes, laquelle ne doit cependant

jouer, à notre avis, qu'un rôle subsidiaire. Des résultats complets et nets ne s'obtiennent que par l'emploi quantitatif des variantes systématiquement recueillies. A cet effet, nous avons collationné, complètement et en détail, le texte grec de la messe de Khalqi et ceux des recensions G, R et P, du commencement de la préface jusqu'aux mots *ab aeterna damnatione* de l'oraison *Hanc igitur*, dans le canon. La messe de l'Ambrosienne était donc naturellement sans emploi possible dans notre procédé, car le texte rétabli par Heisenberg n'a, pensons-nous, aucune valeur documentaire, étant basé exclusivement sur les leçons de Kh dans la partie publiée par Papadopoulos-Kerameus, sur l'analogie avec les leçons des passages conservés dans A même et sur le texte latin actuel du canon. La recension Geo était, pour d'autres motifs, tout aussi inutilisable.

Cette collation nous a fourni une soixantaine d'endroits à variantes, dans l'ensemble desquels les recensions, prises trois par trois, se groupent comme suit :

Comparaison de G, R *et* P.

G	avec	R	contre	P	: 19 fois
G	»	P	»	R	: 24 »
R	»	P	»	G	: 18 »

C'est à dire que G, R et P se trouvent à peu près à égale distance d'un texte X, leur point hypothétique de rencontre.

Comparaison de Kh, G *et* R.

Kh	avec	G	contre	R	: 21 fois
Kh	»	R	»	G	: 11 »
G	»	R	»	Kh	: 25 »

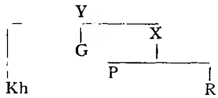
G se trouve de beaucoup le plus voisin d'un texte Y, point hypothétique de rencontre de Kh, G et R.

Comparaison de Kh, G *et* P.

Kh	avec	G	contre	P	: 18 fois
Kh	»	P	»	G	: 9 »
G	»	P	»	Kh	: 20 »

La même recension G se trouve de beaucoup la plus voisine de son point de rencontre hypothétique avec Kh et P, qu'il n'y a pas de raison de croire autre que ce même texte Y.

En faisant intervenir ensuite les autres critères: variantes considérées qualitativement, âges des manuscrits, etc., nous pouvons, avec grande vraisemblance, établir le schème de dérivations que voici, dans lequel la longueur des lignes indique approximativement le degré de parenté des recensions:



Quant à la position:



que l'importance de Kh pourrait suggérer, nous pensons cette hypothèse absolument inadmissible, non seulement à cause des omissions que présente le texte grec de Kh, contre les recensions G, R et P, mais surtout parce que sur les 20 fois que Kh s'oppose à G et P unis, 3 fois seulement il coïncide avec le texte du canon romain, tandis que G et P s'accordent avec ce même texte 12 fois. Une constatation analogue peut se faire aisément concernant la relation de Kh avec G et R.

En d'autres termes, en donnant le rôle de Y à la traduction grecque originale de la préface et du canon romain, traduction qui se trouve reproduite plus ou moins fidèlement dans Kh, G, R et P, on constate que G est demeuré le plus fidèle à cette rédaction primitive et que Kh, au contraire, s'en est écarté le plus. Quant à la ressemblance particulière de P et R, elle a pour origine une source commune, X, dont P s'est éloigné moins que R.

En refusant à Kh la fonction de source commune des recensions G, R et P, nous en avons exclu aussi le texte latin de ce document, avec d'autant plus de raisons que pour nous la question reste ouverte de savoir si le texte latin de Kh n'est pas, à peu près comme dans A, une traduction du texte grec, au lieu d'en être la base.

Impossible de nous attarder ici à étudier qualitativement les variantes, même les plus caractéristiques, rencontrées au cours de la collation. M. Codrington a montré le parti qu'on en pouvait tirer. Notons seulement ici que les variantes combinant deux leçons opposées ne se rencontrent que dans les recensions R et P, deux ou trois fois dans la première, trois fois dans la deuxième. Une influence secondaire a donc agi sur ces deux textes. Où en trouver la source? Tant pour R que pour P c'est très vraisemblablement la recension G elle-même.

3. *L'orientalisation des formules romaines.* M. Codrington à brièvement décrit ces « infiltrations » (p. 41). Notre tableau permet d'en reconnaître quelques effets dans le canon. Ailleurs nous avons signalé la modification de la doxologie *qui tecum vivit*, etc., en *cum quo vivis,* etc. Le supplément de noms de saintes dans l'oraison *Nobis quoque* du canon est un autre résultat de ce même travail d'orientalisation: les mentions Βαρβάρας et Ἰουλιανῆς de R (CODRINGTON, p. 142, 38) se présentent unies de même façon dans la liturgie de Saint Jacques qui clôt la série du *Codex Rossanensis*, le Vaticanus gr. 1970 (1). Des mentions Θέκλης, Παρασκεύης, Βαρβαρας, Ἰουλιανης, Αἰκατερίνης, Εὐγενιας, Εὐπραξιας de P (p. 151, 22 - p. 152, 1), la première, la troisième, la quatrième et la cinquième se retrouvent, avec le même ordre, dans la liturgie de Saint Jacques que le ms. Paris B. N. gr. 476 contient immédiatement avant celle de Saint Pierre (2). La deuxième mention se rencontre également dans la liturgie de Saint Jacques du *Codex Rossanensis* (3), la sixième dans celle du *Rotulus Messanensis* (4).

Au reste les noms des saintes Thècle, Barbe et Julienne se trouvent dans tous les manuscrits de la liturgie grecque de Saint Jacques indistinctement (5). Autant à peu près en

(1) C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies chiefly from original Authorities,* Cambridge, 1884, p. 294 *b*.

(2) Ibid., p. 295 *b*.

(3) Ibid., p. 294 *b*.

(4) Manuscrit de la Bibl. Univers., gr. 177. Ibid., p. 294 *a*.

(5) Ibid. p. 294-295. Pour le *Rotulus Vaticanus*, Vaticanus gr. 2282, V. l'édit. I. COZZA-LUZI, dans MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. X, 11, p. 85-86. Le Borgianus georg. 7, fol. 47r, est seul à omettre la mention de sainte Julienne après celle de sainte Barbe. Des saintes ajoutées à celles du canon

faut-il dire du nom de sainte Sophie, que présente la recension Geo (p. 162,11); il ne manque que dans le *Rotulus Messanensis* (1). Eupraxie est vraisemblablement la vierge Constantinopolitaine de ce nom. Pour la mémoire de saint Eugénie, il convient de noter qu'elle apparait également dans le sacramentaire de Bobbio (2).

4. *Qualification des éléments latins.* Ces éléments sont-ils « gélasiens » ou « grégoriens » ? Sont-ils purement romains, ou les éléments romains sont-ils mêlés d'autres éléments latins, ambrosiens, gallicans, celtiques, etc. ?

Cette question touchant la qualité des éléments latins de la messe de Saint Pierre, est une de celles que M. Codrington a étudiées avec le plus de soin, comme le montre la documentation recueillie dans l'Appendice des pp. 177-203 et, dès la p. 35, il répond : Le texte latin traduit dans TR, c'est à dire dans la version grecque originale de la messe latine et partie principale de la messe de Saint Pierre, n'était évidemment pas un document purement romain ; la préface de l'oraison dominicale, l'embolisme de celle-ci, la conclusion des oraisons porteraient à mettre ce texte latin primitif en rapport avec la sphère d'influence Milanaise, ou même Irlandaise, à y reconnaître un formulaire à l'usage des Lombards du duché de Bénévent. M. Codrington définit ce même texte « a non-Gregorian one », sans doute, pour laisser entendre qu'il n'apparait pas aussi « non-Gelasian », mais appartenait par son élément romain fondamental à ce dernier type de liturgie. A preuve, la double collecte dans les recensions P et Geo et quelques leçons nettement gélasiennes. Dans la suite pourtant de son histoire, cette version grecque aurait été révisée au moins deux fois, à l'effet d'être rendue plus strictement conforme à l'original latin, représenté dans certains cas de cette adaptation par un texte grégorien. De cette grégorianisation résulta notamment la suppression d'une des deux collectes.

---

romain dans les différentes recensions de la messe de Saint Pierre, il nomme Thècle, Sophie et Barbe. C'est encore au P. I. Hausherr que nous sommes redevable de ces indications.

(1) C. A. Swainson, *The Greek Liturgies*, p. 294 *a*.

(2) PL 72, 455 A.

Les affinités constatées par l'auteur entre les leçons propres aux messes bilingues et aux recensions de la messe de Saint Pierre et les leçons d'autres liturgies latines sont, pour la plupart, incontestables. Mais nous n'en voudrions pas dire autant de chacune des interprétations qu'en donne M. Codrington, ni des conclusions qu'il en tire. Nous aurons à revenir sur ce sujet dans la dernière partie de notre étude.

Pour ce qui est du caractère « gélasien » ou « grégorien » de l'élément fondamental et primitif de nos messes gréco-romaines, il nous semble évident, du seul aspect de nos documents, que cet élément était « grégorien » : le canon est purement grégorien ; beaucoup plus grégoriennes que gélasiennes sont la collecte Παράσχου, la secrète et la postcommunion ; la leçon *consequantur* n'est pas plus voisine de *adsequantur*, leçon gélasienne, que de *consequi mereantur*, leçon grégorienne ; δούλοις, leçon gélasienne, n'a pas cédé la place à πιστοῖς, leçon grégorienne, dans Kh et dans G, mais à remplacé celle-ci dans la source commune de R et de P, lors de sa révision sur un sacramentaire gélasien ; le titre Ἐπάνω προσφορᾶς, *Super oblata*, est caractéristique des sacramentaires grégoriens ; les sacramentaires gélasiens emploient *Secreta* (1). Enfin, même l'argument principal en faveur d'une origine gélasienne, la double collecte de P, n'a pas, pensons-nous, cette provenance. A notre avis, les deux séries : Ὁ Κύριος μεθ'ἡμῶν (sic), Εὐξώμεθα, Τὸ στόμα, Gloria, et : Ὁ Κύριος μεθ' ὑμῶν, Εὐξώμεθα, oraison Παράσχου, trisagion, forment un doublet, dans lequel à la série commune à R et à P, qui se terminait par le trisagion, s'est ajoutée une deuxième série, terminée par le Gloria, et dont la source reste à déterminer. Seulement, le Kyrie qui dans R sépare maladroitement l'invitation Εὐξώμεθα de l'oraison elle-même, se trouve dans P placé avant la deuxième salutation. Dans Geo il précède le premier *Dominus vobiscum*, comme dans la messe romaine.

Au reste l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons encore sur les formulaires liturgiques latins anciennement en usage dans l'Italie centrale et méridionale — en dehors de Rome, évidemment — nous invite à la plus grande réserve. Le fait est qu'aucun sacramentaire connu ne contient tel quel

(1) Pour la documentation, v. Codrington, pp. 177-180.

le formulaire de messe reproduit dans Kh et A, et englobé, avec quelques formules romaines secondaires, dans la messe de Saint Pierre. Ses formules ne se retrouvent que dispersées entre plusieurs messes et cela, toujours avec d'autres leçons et, une fois, avec une fonction autre que celles qu'elles ont dans nos documents gréco-romains. L'original latin de l'oraison Τὸ στόμα dans P (CODRINGTON, p. 146, 11 ss.) reste introuvable. Sur ce point aussi de la question M. Codrington a réuni toute la documentation jusqu'ici utilisable (p. 177 ss.).

L'origine des listes de saints occidentaux que P et Geo insèrent dans l'oraison *Communicantes,* est facile à identifier. Mais comment cette insertion s'est-elle faite? Probablement, pensons-nous, dans une nouvelle révision de la source commune de P et de Geo. Plus étrange apparait dans G la mention de Saint Erasme, placée entre celles de Saint Laurent et de Saint Chrysostome. Saint Erasme était mort martyr à Formies, petite ville au sud du Latium, dont il avait été l'évêque. Enseveli d'abord en cette même ville, jusqu'à sa destruction, par les Sarrasins, vers 850, son corps avait été transporté de là dans la ville voisine, à Gaète. Si sa mention appartenait déjà à l'original latin, il y aurait lieu de croire que celui-ci venait de Formies ou de Gaète, ou encore de quelqu'autre localité de rite romain où Saint Erasme était particulièrement honoré, mais il faudrait aussi expliquer pourquoi son nom est absent des autres recensions de la messe de Saint Pierre, autant que des deux messes bilingues. Il se pourrait donc bien que la mémoire en question soit, elle aussi, une simple interpolation faite dans le texte grec de G.

Les mentions du « très glorieux archange Michel » et du « bienheureux Benoit » dans le *Libera nos quaesumus* de Geo (p. 162) et l'adjonction, propre au manuscrit Borgianus 7, du nom de Barthélemy après ceux des apôtres Pierre, Paul et André dans la même oraison embolismique, sont des faits analogues à l'insertion des noms de saints latins dans le *Communicantes.* M. Codrington juge très probable que ces mentions adventices dans le *Libera* de la recension Geo ont été introduites dans le texte de celle-ci, avant qu'il ne fût traduit en géorgien (p. 74). Qu'il en ait été ainsi des mentions de saint Michel et de saint Benoit, c'est possible, bien qu'elles manquent dans la recension P. Mais comment expliquer, dans cette hypothèse, l'absence dans le manuscrit de Tiflis, de la mémoire de saint Barthélemy (p. 162)? Du reste, la façon incorrecte dont ce dernier nom

est rattaché à ceux des trois apôtres (la conjonction *et* devrait se trouver après le nom d'André) fait supposer qu'il a été interpolé par le copiste dans la transcription même du manuscrit.

Quant aux formules romaines secondaires, comme les salutations, le *Kyrie*, le *Gloria*, l'oraison Ἅγιε ἁγίων avant la communion dans G (CODRINGTON, p. 136,4ss.), l'*Agnus Dei*, etc., il n'y a pas lieu généralement d'en rechercher les originaux latins. La formule Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται de G et de R (p. 132,13; 139,36) semble également d'origine latine, bien que les compilateurs de la messe de Saint Pierre l'aient pu trouver déjà recueillie dans les formulaires du rite italo-grec [1].

7. *Les doxologies.* Les doxologies des oraisons romaines sont intéressantes, non seulement à cause de leur orientalisation, par le changement de la 2e en 3e personne, μεθ'οὗ ζῇς, etc., au lieu de « qui tecum vivit », etc., mais encore à cause de la place qu'y occupe le mot Ὁ Θεός, *Deus*, immédiatement après ζῇς ou *vivit*. Ce détail de rédaction est un indice chronologique dont M. Codrigton n'a pas manqué de faire bon usage [2].

B) *L'élément oriental.*

1. Dans son ensemble l'élément oriental de la messe de Saint Pierre est indubitablement byzantin, mais à ce fait général il y a deux exceptions intéressantes à signaler.

La première est la présence, dans les recensions G, R et P de la messe de Saint Pierre, de la formule trinitaire Εἷς Πάτηρ ἅγιος, pour répondre à l'invitation Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. En effet cette formule trinitaire est propre à la liturgie jacobite syrienne et copte et à la messe grecque de Saint Marc. Les autres rites orientaux, et notamment le rite byzantin, emploient de temps immémorial la formule christologique Εἷς ἅγιος εἷς Κύριος [3]. Comment la formule trinitaire s'est-elle introduite dans la messe de Saint Pierre? M. Codrington en

(1) I. GOAR, Εὐχολόγιον, 1647, p. 182.

(2) P. 57. Cfr. J. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im Liturgischen Gebete*, 1925, pp. 102, 110, 158, 162 ss., 169-171.

(3) *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, nn. 1374-1386, pp. 494-503. La recension Geo présente semble-t-il, la formule christologique.

a donné une explication très plausible (p. 71-72), mais il n'est pas impossible que déjà antérieurement à la rédaction de la messe de Saint Pierre, la formule trinitaire eût été en usage parmi les Italo-byzantins. Chose étrange: dans les textes liturgiques de ce rit aucune mention n'est faite d'une réponse à l'invitation Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (1). Peut-être y avait-il là une lacune dans les formulaires italo-byzantins, comblée plus tard par un emprunt fait aux orthodoxes Egyptiens.

La deuxième exception est la considérable infiltration d'éléments propres à la liturgie grecque de Saint-Jaques dans la recension P, infiltration qui est évidemment à mettre en rapport avec le fait que dans tous les manuscrits de cette recension — appelée par nous athonite — la messe de Saint Pierre apparait toujours étroitement unie à celle de Saint Jacques. De plus, nous avons signalé plus haut l'emprunt fait par P à la messe de Saint Jacques d'une longue liste de saintes. Nous n'avons pas à décrire ici le détail de ces infiltrations. Dans le tableau que nous avons donné plus haut les formules prises à la liturgie de Saint Jacques sont soulignées d'un trait. Ajoutons que l'omission de l'hymne *Unigenitus* est habituelle dans cette liturgie (2). L'explication du fait est à chercher, pensons-nous, dans le voisinage même des formulaires, constamment unis l'un à l'autre dans toute la tradition manuscrite de cette recension.

2. Ajoutons ici quelques précisions sur la provenance des formules byzantines elles-mêmes. L'oraison de la petite entrée *(Dominator) Domine Deus noster* (Codrington, p. 120, 27; 138, 21) appartenait anciennement à la liturgie de Saint Basile (Brightman, p. 312), d'où elle a passé dans celle de Saint Jean Chrysostome; elle y a remplacé l'oraison *Benefactor omnium* (Br. p. 312), que nous retrouvons précisément comme oraison de l'entrée dans P (p. 145, 33), non point toutefois dans sa rédaction byzantine, mais dans celle qu'elle présente comme oraison de l'enarxis dans le liturgie grecque de Saint Jacques (Swainson, pp. 218-219). L'oraison du trisagion *Sancte sanctorum* dans G (p. 131, 35) faisait partie autrefois de la liturgie de Saint Jean Chrysostome (Br., p. 313); elle y est remplacée actuellement par l'oraison de Saint Basile. C'est cette dernière

(1) I. Goar, Εὐχολόγιον, 1647, p. 103.

(2) C. A. Swainson, *The Greek Liturgies*, p. 329; I. Cozza-Luzi. *Nova Patrum Bibliotheca*, X, II, p. 48ss.

que donne en abrégé R (p. 139, 12), tandis que P (p. 146, 27) combien les deux formules. Le *Pax omnibus* avant les lectures, absent, à cet endroit, de la liturgie byzantine selon l'usage de Constantinople, se rencontre dans la messe italo-byzantine [1]. La salutation angélique insérée dans le Communicantes de R apparaît employée de même façon dans la liturgie italo-byzantine [2]. L'oraison Ὁ θεος, ἀνες ἄφες de G (p. 136, 23) se trouve avec la même fonction de prière avant la communion dans les éditions anciennes de la messe byzantine. L'oraison Μεμολυσμένη ψυχῇ de P (153, 18) est peut-être propre au rit italo-byzantin; elle n'est d'ailleurs qu'une amplification de la première [3].

II. Le caractère de la messe de Saint Pierre.

1. *Formulaire « idéal » ou vraie messe?* Du fait qu'un manuscrit était destiné à des usages purement « académiques », il ne suit pas nécessairement que les formulaires de messe qu'il contient, n'aient pas pu être originairement composés pour être employés dans la célébration même de la messe. Ce que nous avons dit dans la première partie de notre article sur la destination probable de plusieurs de nos manuscrits, ne nous dispense donc pas d'examiner pour quel usage, académique ou pratique, ont été rédigées les différentes recensions de la messe de Saint Pierre, ainsi que les deux messes bilingues.

Pour commencer par ces dernières, le lieu d'origine de leurs manuscrits et la nature de leur contexte, sans aucun doute, invitent à voir en elles des pièces purement polémiques, dont les Byzantins se servaient comme arguments *ad hominem* contre les Latins, dans la controverse sur les azymes. Loin de contredire à cette interprétation, la constitution même des deux messes, avec leur double texte, leur translittération du latin, leur absence totale de rubriques, la confirme au contraire pleinement. Au reste un document contemporain nous fait voir pour ainsi dire en acte l'usage polémique auquel nos

(1) I. Goar, Εὐχολόγιον, 1647, p. 101, à la fin.

(2) Ibid., p. 103 : 178 a, Z.

(3) Ibid., p. 83; 103; 178. Cfr. p. 892 et 896.

messes étaient destinées. Dans son discours, écrit et prononcé en 1216, sur la récente légation du Cardinal Pélage (1214) et sur les négotiations auxquelles elle donna lieu entre Rome et l'empire de Nicée (1), Nicolas le Mésarite relate une conférence tenue par lui, le 22 novembre 1214, devant les membres de cette mission et d'autres Latins, sur l'éternelle question des azymes. Naturellement, sa thèse était celle de tous les Byzantins: le pain de l'eucharistie ne peut pas être azyme, mais doit être fermenté, car — en plus d'autres raisons — seul le pain fermenté est vrai pain, le pain azyme ne pouvant être appelé pain qu' improprement. Et c' est bien, ajoute Nicolas, ce que vous enseignent, à vous Latins, vos propres traditions. Votre messe n'appelle-t-elle pas l'élément à convertir en corps du Christ le pain, sans plus? N'est-il pas évident dès lors que d'après elle cet élément ne saurait être autre que du vrai pain, du pain fermenté? Or pour documenter son assertion que cite-t-il? Point autre chose qu'un passage de la messe bilingue, telle qu'elle se présente dans le manuscrit de l'Ambrosienne, et cette coïncidence est d'autant plus remarquable que le discours du Mésarite se trouve dans le même manuscrit que la messe et à la suite presque immédiate de celle-ci (2).

Voici le passage cité:

δὲς τοῦ ὀμπλατζιοναμ πούραμ ὀμπλατζιόναμ σαγκταμ
παράσχου θυσίαν καθαρὰν θυσίαν ἁγίαν

ὀμπλατζιόναμ ἰμμακουλάταμ πανεμ σάγκτουμ βίτε
θυσίαν ἄμωμον ἄρτον ἅγιον ζωῆς

σεμπιτερνε ἐθ κάλυκεμ βίτε σεμπιτερνε
ἀεννάου καὶ ποτήριον σωτηρίας ἀεννάου

(1) V. plus haut la note 8 de la p. 129.

(2) La messe occupe les ff. 1; 3; 4; 4b^r, le discours les ff. 7^r-10^v; 2; 11^r; 28^v. Nous avons commis une erreur, *Orientalia Christiana Periodica*, t. IV (1938), p. 258, en disant que ce même manuscrit F. 93 sup. contenait les écrits du Mésarite ayant trait à la dispute du 30 août 1206. Le rapport sur cette dispute se trouve dans le manuscrit Ambrosien, F. 96 sup., ff. 182 r-186 v. Il est vrai que d'après les auteurs du catalogue A. Martini e D. Bassi (v. p. 258, n. 1) les ff. 1-36 du ms. F. 93 sup. appartiennent peut-être au ms. F. 96 sup. *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, t. I, pp. 405 413.

A part la répétition fautive de βίτε et de quelques variantes d'orthographe, c'est donc bien une vraie citation de notre deuxième messe bilingue que Nicolas nous présente.

Mais pourquoi, dans un discours entièrement grec, avoir inséré ce document bilingue? L'auteur lui-même nous en donne tacitement la raison et nous fait connaître en même temps de quelle façon ces documents étaient pratiquement utilisées dans les controverses orales. « Quand mes paroles, raconte-t-il, furent transmises par l'interprète dans les oreilles de mes auditeurs, une grande confusion se produisit parmi eux ». L'orateur grec ne se faisait donc comprendre de son auditoire latin que par l'intermédiaire d'un interprète et, par conséquent, il lui eut été bien inutile de citer la traduction grecque de la messe, si celle-ci n'avait pas été aussitôt reproduite en latin. C'est à l'usage de cet interprète, sans doute, qu'au texte grec était jointe, écrite également en caractères grecs, sa rétroversion latine.

La messe bilingue de Kh eut probablement le même rôle à jouer et il ne manque même pas de raisons pour penser qu'ici pareillement le latin est la traduction du grec. Traduction plus libre cependant, parce qu'elle aurait été faite sous la dictée d'un Latin, qui récitait de mémoire les formules plus usuelles de la messe romaine et ne s'est pas toujours aperçu que sa traduction correspondait mal au grec. D'ailleurs bon nombre des omissions qui se rencontrent seulement dans le texte grec peuvent s'expliquer par des erreurs de copie. Tel est certainement le cas à la fin du *Te igitur* (comme le démontrent le mot tronqué καταξίως, le datif τῷ δούλῳ et le pronom isolé ἡμῶν). Dans le *Memento* des vivants, l'omission de καὶ τῶν δουλίδων σου peut très facilement avoir été causée par la similitude des mots δούλων et δουλίδων et la répétition du mot σου.

Certains passages, il est vrai, où le grec semble avoir corrigé la phrase latine, rendue inintelligible par suite d'une omission — nous avons donné plus haut des exemples de ces corrections — feraient croire, tout au contraire, que le latin a servi de base au grec. Mais dans les endroits en question, il est très probable que les omissions dans le texte latin ne se sont produites qu'après coup, c'est à dire lorsque les deux textes, déjà existants, furent recopiés ensemble. La correction du texte grec, elle aussi, n'aurait été faite que postérieurement, afin de l'adapter au texte latin nouveau et, dans certains cas, donner un sens à la phrase.

Au surplus, une troisième hypothèse expliquerait particulièrement bien la relation des deux textes de Kh: ceux-ci auraient eu originairement une existence indépendante l'un de l'autre. Le texte latin, primitivement copié d'un sacramentaire romain, plus ou moins pur, ou peut-être écrit sous la dictée, en tout cas, destiné dès sa naissance à la controverse, se serait transmis en cette qualité pendant un temps déterminé, non sans subir de sérieux dommages. Le grec au contraire serait un texte d'origine liturgique, extrait d'un des formulaires de la messe de Saint Pierre, par le rédacteur de la messe de Kh, joint par lui au texte latin, adapté tant bien que mal aux leçons particulières de celui-ci et, de plus, amendé dans quelques passages.

Quoi qu'il faille penser sur la relation de ses deux textes, la messe de Kh est une pièce polémique et rien de plus. Aussi, son rédacteur ne l'a-t-il pas intitulée Ἡ θεία λειτουργία, ni Ἡ ῥωμαϊκὴ λειτουργία, ni même, simplement, Ἡ λειτουργία, mais Ἡ λατινικὴ λειτουργία (1).

Pour la messe de Saint Pierre une première constatation s'impose: ni dans le Vatican grec 1970, ni dans le Paris B. N. Suppl. grec. 476, la messe de Saint Pierre n'était destinée à l'usage pratique. Dans le premier de ces manuscrits, en effet, la messe de Saint Pierre est précédée ou suivie de cinq autres liturgies de trois rites différents et, dans cette collection hétéroclite, la messe de Saint Jacques est représentée par un exemplaire écrit pour l'usage de l'église de Jérusalem peu après l'an 1012 et recopié pour celui de l'Eglise d'Antioche un demi siècle plus tard ! (2). Le manuscrit de Paris ne contient, par contre, que les liturgies de Saint Jacques et de Saint Pierre, mais, cette fois encore, la date — fin du XIIe siècle — et la destination — l'église de Jérusalem — que marque la première de ces deux liturgies (3), rendent très improbable que sa présence telle quelle dans ce manuscrit et donc aussi la présence de la messe de Saint Pierre eussent un but pratique.

Quant aux autres textes de notre messe, il n'y a rien à ajouter à ce que nous disions plus haut dans la description des manuscrits.

(1) CODRINGTON, p. 117.

(2) C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies*, p. 294 b-296 b. Cfr. LE QUIEN, *Oriens christianus*, t. II, p. 755; t. III, p. 473-482.

(3) Ibid., p. 295. Cfr. LE QUIEN, o. c., t. III, p. 482-496; 502-503; 504.

Le seul manuscrit dans lequel la liturgie de Saint Pierre semble bien avoir été recueillie pour être employée dans la célébration de la messe est celui de Grottaferrata.

Mais, si des manuscrits, nous passons à considérer les formulaires eux-mêmes, rien certes n'empêche de penser que ceux-ci furent originairement destinés à la célébration de la messe. Cependant cette admission ne nous mène pas bien loin. En écartant les manuscrits trop récents ou manifestement écrits à des fins purement académiques, et en négligeant provisoirement le manuscrit Vatican Borgianus georg. 7, encore trop peu étudié, nous avons exactement trois manuscrits contenant chacun un formulaire de la messe de Saint Pierre: le manuscrit Paris B. N. Suppl. 476 du XIV[e] siècle, de provenance vraisemblablement Athonite, et deux manuscrits Italiens, nés tous deux, semble-t-il, aux extrêmes confins sud de la péninsule, l'un écrit au XIII[e] siècle à Rossano, l'autre, un peu plus tôt, à Casole, près d'Otrante. Ni pour l'Italie méridionale, ni pour les monastères Hagiorites, il n'y a d'autre indice certain d'un emploi liturgique de la messe de Saint Pierre. Pour la Sicile, comme pour la Macédoine, il n'y en a même pas du tout. Si donc la messe de Saint Pierre a été réellement mise en usage, ce ne fut guère, semble-t-il, qu'une tentative limitée à quelques rares endroits et vite abandonnée. Tenons toutefois compte qu'un certain nombre d'exemplaires de la liturgie de Saint Pierre a vraisemblablement péri.

2. *Messe normale ou messe privée?* Reste une dernière question dont l'examen de nos textes permet la solution. Les formulaires de la messe de Saint Pierre étaient-ils originairement destinés à la célébration normale de la messe ou à sa célébration privée? Si nous exceptons la recension Geo qui mentionne la présence de chantres (CODRINGTON, p. 157, 1 et 13), les autres exemplaires conviennent plutôt à une messe de rite simplifié, dans laquelle les parties réservées normalement aux chantres sont récitées par le célébrant lui-même. Ainsi, pour nous en tenir exclusivement aux indications explicites des rubriques dans G, le prêtre dit (λέγει) lui-même l'hymne Ὁ μονογενής et les tropaires suivants (p. 131, 19 et 21), il chante (ψάλλει) le tropaire de l'offertoire, le Cheroubicon (p. 132, 8 et 11) et l'*Agnus Dei* (p. 136, 16); dans R, il dit (λέγει) le cathisma du jour (p. 138, 30), le prokimenon et l'alleluia (p. 139, 20),

le cheroubicon (p. 139, 24) et peut-être l'*Agnus Dei* (p. 144, 3); dans P, il récite l'hymne Ὁ μονογενής (p. 145, 31), dit (λέγει) tout le *Gloria in excelsis* et commence de dire (ἄρχεται λέγειν) le *Kyrie*. Dans aucune de ces trois recensions, n'est faite la moindre mention des chantres. Seule la récitation du trisagion est constamment attribuée au peuple (p. 131, 39; 139, 11; 146, 26). Or n'est ce pas précisement cette absence des chantres et la transmission de leur partie au célébrant qui constituent le trait le plus caractéristique de la messe privée ?

Pour démontrer que les exemplaires de la messe de Saint Pierre, même ceux de la recension Geo, représentent bien une célébration abrégée de la messe, tant romaine que byzantine, le lecteur n'aura qu'à examiner le tableau synoptique que nous avons donné plus haut.

Problèmes et hypothèses.

1. *Messe latine byzantinisée ou messe byzantine latinisée?* Cette dernière section de notre étude en est aussi la partie principale. Nous la traiterons néanmoins brièvement. D'abord parce qu'il convient de mettre un terme à cette étude déjà fort longue, mais aussi parce que ces derniers commentaires ne sont pour une large part que la conclusion d'observations faites précédemment.

Il nous semble tout d'abord qu'au centre de nos considérations il faut placer non point les messes bilingues, mais la messe de Saint Pierre, comme étant, au point de vue liturgique, le seul fait certain. Or concernant cette messe de Saint Pierre le problème principal est incontestablement celui-ci: La messe de Saint Pierre est-elle une messe latine plus ou moins byzantinisée ou est-elle une messe byzantine dans laquelle ont été incorporés dans des mesures différentes des éléments latins? Certaines expressions (p. ex. p. 50, « an accommodation of the western mass ») et certains aspects de sa théorie — délatinisation et byzantinisation progressives de la messe de Saint Pierre — feraient croire que les préférences de M. Codrington sont pour la première interprétation. En réalité, là où sa pensée se fait plus explicite, c'est indubitablement la deuxième conception qu'elle exprime. Cette conception est également la nôtre. Nous avons déjà fait observer

plus haut que l'ordre de la messe de Saint Pierre apparaît nettement byzantin. Ajoutons ici que le fait d'une messe de rite romain se revêtant toujours davantage de formes byzantines, serait par lui-même une chose fort invraisemblable, qui le deviendrait encore plus, s'il fallait supposer en outre que cette messe eût été pratiquée dans des églises de rite byzantin. Au contraire rien de plus conforme aux usages liturgiques orientaux que la substitution d'une « anaphore » à une autre dans un ordre commun invariable.

2. *Liturgie ou polémique?* A la question précédente se relie étroitement un autre problème, qui concerne cette fois les messes bilingues. Ces messes bilingues constituaient-elles des formulaires réellement utilisés dans la célébration de la messe, ou avaient-elles une destination toute diférente de celle-ci? Le lecteur connait déjà notre opinion à ce sujet: nous pensons que ces messes, non seulement dans les deux manuscrits qui nous les ont conservées, mais de par leurs origines mêmes, sont des pièces de controverse religieuse, rédigées dans les milieux orthodoxes voisins de Constantinople. Telle est la seule hypothèse qui repose sur les documents mêmes. M. Codrington a conçu tout autrement le rôle des messes bilingues, du moins celui de la messe bilingue de Khalqi: celle-ci fut, estime-t-il, un formulaire composé pour l'usage de prêtres établis dans l'Italie méridionale, lesquels tout en étant de naissance et de langue grecques et ignorants de la langue latine, se trouvaient néanmoins, pour une raison ou pour l'autre, dans la situation de devoir célébrer en latin la messe romaine. Certes l'auteur a admirablement su reconstituer le milieu dans lequel pareille nécessité pouvait facilement se produire, mais a-t-il démontré qu'elle s'est jamais produite de fait, que dans des églises de rite romain, et pour le service religieux de populations entièrement latines, la messe romaine a été célébrée en latin par des prêtres ignorant cette langue au point de devoir faire usage de textes entièrement translittérés et glosés? Il nous semble que cette démonstration n'est pas faite. Le seul argument direct allégué par M. Codrington est celui de la donation faite vers la fin du Xe siècle, à l'église de S. Jean à Vietri près Salerne, d'un « sacramentario unum, totum scriptos manibus ex genere graecorum », expression qui semblerait en effet désigner un sacramentaire latin écrit en

caractères grecs. Mais est-ce vraiment la signification qu'il faut attribuer à ces mots? Est-il vraisemblable qu'un sacramentaire romain ait été écrit tout entier en cette façon, alors que dans toute l'immense documentation des bibliothèques et des archives Italiennes, on trouve à peine de ci de là quelques courts textes latins translittérés en caractères grecs. Et à quoi pouvait servir un sacramentaire en lettres grecques, s'il n'était accompagné des autres livres liturgiques nécessaires pour la célébration de la messe: antiphonaire, lectionnaire, évangéliaire, homiliaire, écrits de la même manière? Mais admettons que l'église Saint Jean à Vietri ait été en effet pourvue d'un sacramentaire translittéré, admettons même que non seulement ce sacramentaire mais tous les livres liturgiques enumérés avant lui dans l'acte de la donation aient été écrits de même, ce fait dut être tout à fait singulier, autrement il nous serait resté quelque part tout au moins un feuillet d'un de ces livres. Au reste l'argument fourni par l'acte de Vietri ne contrebalance pas l'invraisemblance qu'implique l'emploi dans le rite romain d'un formulaire de messe invariable, alors que, même pour les messes dites quotidiennes les sacramentaires offraient au moins six formulaires différents. Et que faisaient, dans l'hypothèse de M. Codrington, ces prêtres grecs de rite romain quand il leur fallait célébrer une fête, ou un mariage ou des funérailles, ou simplement une messe de requiem ou une messe votive? Récitaient-ils toujours tant bien que mal leur unique formulaire de messe, lequel consistait cependant en grand partie de prières à prononcer tout haut?

3. *Relation des messes bilingues avec la messe de Saint Pierre.* Pour M. Codrington le formulaire bilingue tel qu'il nous apparait dans le manuscrit de Khalqi, après avoir été utilisé pour la célébration de la messe romaine, aurait ensuite été incorporé dans le cadre d'une messe byzantine. Pour nous, il est plutôt un extrait de la messe de Saint Pierre auquel aurait été joint dans la suite une traduction latine. Nous ne faisons toutefois aucune difficulté pour admettre l'hypothèse inverse d'après laquelle la messe bilingue aurait été rédigée primitivement à des fins de polémique et incorporée plus tard dans l'ordre commun de la messe byzantine.

4. *Le rite de la messe latine primitive.* Ce rite, à notre avis, n'est point autre que le rite romain tel qu'il était pra-

tiqué par tradition dans les églises du midi de l'Italie méridionale. Quelques rencontres entre le texte de cette messe primitive et celui de la messe ambrosienne ne sont pas une raison décisive pour affirmer que la messe latine qui sert de base aux messes bilingues et à la messe de Saint Pierre a été transportée du nord au midi de l'Italie. Même des ressemblances aussi frappantes que celle qui affecte la préface du Pater, peuvent s'expliquer comme un trait propre à l'ancien rite romain disparu dans les retouches auxquelles fut sujet le texte du sacramentaire dans la Ville Eternelle elle-même. Bien moindre encore est l'importance des rencontres verbales qui unissent les messes bilingues ou la messe de Saint Pierre tantôt avec l'un tantôt avec l'autre de ces sacramentaires mi-romains et mi-gallicans, ou mi-romains et mi-celtiques dont il nous reste quelques exemplaires plus ou moins mutilés.

Nous ne partageons donc pas l'opinion de M. Codrington sur une révision dans le sens grégorien de la messe romaine primitive incorporée dans l'ordre byzantin. Toutes les corrections grégoriennes indiquées par lui (p. 36) nous apparaissent plutôt comme des éléments du texte primitif. Une révision a eu lieu, pensons-nous, mais dans le sens gélasien, et elle n'a affecté que la source commune des recensions R et P de la messe de Saint Pierre. Une deuxième révision a porté sur la source commune de P et de Geo, et Geo, a son tour, en a subi une troisième. La mention de saint Michel et de saint Benoit dans le *Libera nos*, indique dans une certaine mesure quel type de sacramentaire a pu servir à cette révision.

5. *Origine des différentes recensions*. Cette question reste encore presque toute entière à résoudre. Le seul cas suffisamment clair nous semble être celui de G. Nous posséderions dans cette recension la messe de Saint-Pierre encore toute voisine de sa rédaction primitive, dont nous n'avons pas, semble-t-il, à chercher le berceau bien loin du monastère byzantin de Saint Nicolas di Casole. C'est la seule recension dont le canon, en dehors de la mention du célébrant lui-même, nomme exclusivement le pape à la fin du *Te igitur*. L'unique sujet d'étonnement concernant cette recension est la dispersion des éléments de son enarxis. Geo — admettons provisoirement que le manuscrit Borgianus 7 remonte réellement au XIe ou XIIe siècle — n'est sûr et intéressant que dans

a mesure ou il se rencontre avec P. Toutes ses autres particularités, surtout ses latinismes, nous paraissent sujettes à caution. Les origines de R ne sont sans doute pas très éloignées de celles de G. On pourrait même sans grande difficulté faire remonter les deux recensions à la même source. Observons toutefois que dans le *Te igitur*, au nom du pape est joint le titre de patriarche, peut-être pour désigner une et même personne. Un ancêtre de R a subi une révision opérée à l'aide d'un sacramentaire de type gélasien, mais il est bien difficile de dire où la chose s'est faite; rien n'empêche de penser que ce soit dans l'extrême midi de l'Italie. où la recension R semble être née. P a certainement avec R une source commune et de ce fait il a subi, lui aussi, une révision en sens gélasien? Mais P a des traits particuliers fort intéressants. Il apparait toujours très étroitement uni à la messe grecque de Saint Jacques et de plus, il a emprunté à ce formulaire bon nombre de ses formules. Son *Te igitur* ne fait plus mention du pape mais seulement « de notre patriarche », lequel, s'il est permis d'en juger d'après la messe de Saint Jacques qui accompagne la messe de Saint Pierre dans le manuscrit Parisien (B. N. grec 476), ne peut guère être autre que le Patriarche de Jérusalem. Nous pensons donc que la récension P pourrait bien avoir été utilisée primitivement dans quelque monastère melchite de Palestine et c'est par cette voie que la messe de Saint Pierre aurait pénétré dans les monastères de l'Athos.

6. *Quelques dates principales*. D'après M. Codrington, l'original latin de la messe de Saint Pierre et des messes bilingues ne remonterait pas avant 800/825, à moins que certains de ses traits, au lieu d'être originaux, ne soient le résultat d'une révision. En tout cas on ne saurait le faire remonter avant le règne du pape Serge I (687-701). La traduction grecque de cet original fut faite vers 950 ou peu avant cette date. Non point pourtant avant l'établissement des Lombards dans l'Italie méridionale. Une première révision se place en 950/975 ou un peu plus tôt. L'adaption au rite byzantin se fit vers 975 et une deuxième révision la suivit de peu. L'original grec de Geo fut rédigé peu avant la fin de ce siècle.

Pour nous, si nous exceptons l'énigmatique rédaction de Geo, toute l'histoire de la messe de Saint Pierre se déroule

dans les limites du X° siècle. Nous avons dit ci-dessus dans quel ordre les différentes recensions seraient nées. Quant aux messes bilingues, si elles dérivent de la messe de Saint Pierre elles ne sont peut-être pas beaucoup antérieures à l'année 1200.

7. *Provenance et diffusion.* Après avoir rejeté les théories qui placent le berceau de la messe de Saint Pierre dans l'ancien Illyricum, ou distinguent deux recensions dont l'une serait issue de l'Italie, l'autre de l'Illyricum, M. Codrington la démontre originaire exclusivement de l'Italie, de la manière que nous avons exposée. C'est de ce pays, qu'elle aurait passé directement au Mont Athos.

Pour nous aussi, mais de manière assez différente de celle qu'expose M. Codrington, la liturgie de Saint Pierre a pour unique berceau l'Italie, mais nous ne la faisons pas pénétrer plus loin dans ce pays que les monastères byzantins de sa côte méridionale extrême. Si la liturgie de Saint Pierre s'est répandue jusque sur l'Athos, ce pourrait bien être par le détour de la Palestine.

***

Ce travail devait être un simple compte rendu et le voilà devenu un long article, fruit de nombreuses semaines, voir de plusieurs mois d'étude et de réflexion. Nous ne pouvions, nous semble-t-il, témoigner avec plus d'évidence l'intérêt qu'à suscité en nous l'excellente publication de M. Codrington. Nous avons cru néanmoins pouvoir opposer à sa thèse une autre façon de concevoir l'origine et les vicissitudes de la messe de Saint Pierre. Le lecteur jugera laquelle de ces deux explications mérite d'être préférée à l'autre. Si nous osions revendiquer nous-même, pour notre hypothèse, une supériorité sur celle de M. Codrington, ce serait qu'elle demeure plus que cette dernière voisine des faits directement attestés par les documents.

JEAN MICHEL HANSSENS S. J.

Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz

22. Nov. 1439.

Wege zur kirchlichen Einigung der Armenier.

30. Juli 1433 - 13. August 1439.

Die Anfänge der auf dem Florentiner Konzil vollzogenen Einigung der Armenier mit der katholischen Kirche können in das Jahr 1433 zurückverfolgt werden. Von zwei Seiten her suchte die katholische Kirche in jenem Jahr Fühlung mit dem Patriarchen der armenischen Kirche zu gewinnen, von Seiten des noch rechtmässig bestehenden Basler Konzils und von Seiten des Papstes Eugen IV. Gelegenheit bot hierzu die zunächst für die Kircheneinigung der Griechen bestimmte Reise der Konzilsgesandten Anton, Bischofs von Suda (= Syros), und Albert von Crispi O. Aug., Lehrers der Theologie, und des päpstlichen Bevollmächtigten Christoph Garatoni. Diese doppelte von einander unabhängig handelnde Gesandtschaft konnte nur indirekte Verhandlungen mit dem armenischen Patriarchen einleiten.

Dieser hiess Konstantin VI. Er hatte seinen Aufenthalt in Vagarsabat [1]. Ihm unterstanden die gregorianischen (von der römischen Kirche getrennten) Armenier in Kleinasien, Kaffa (Feodosia), Pera oder Galata (bei Konstantinopel), Zypern,

[1] G. Hofmann, *De unione Armenorum*. Romae 1935. 11. Konstantin VI. gehörte zur Patriarchenreihe von Sis.

Nach dem Konzil von Florenz verlegte die unionsfeindliche Partei der Armenier den Patriarchatssitz nach Edschmiadzin, wo er früher war; es begann die neue Patriarchenreihe von Edschmiadzin.

Syrien, Palästina (1), Ägypten, und beträchtliche Gruppen im Abendland (Königreich Polen, Ungarn und Moldauwallachei). Es gab aber auch nicht wenige katholische Armenier, besonders im Gebiet von Naxivan und in Kaffa, um die sich die armenische dominikanische Kongregation der sogenannten Unitoren besondere Verdienste erworben hatte.

Weil die Gesandten des Konzils von Basel und der Beauftragte des Papstes nur schwer von Konstantinopel nach Vagarsabat hätten kommen können, begnügten sie sich, mit den armenischen Bischöfen in Konstantinopel zu verhandeln. Es waren Isaias, der als « Ierosolimitanus » bezeichnet wird, und Johannes. Wie aus dem Brief (2) dieser zwei armenischen Bischöfe an das Basler Konzil vom 30. Juli 1433 ersichtlich ist, erklärten sie sich bereit, ein Gutachten der Konzilsgesandten über die Einigungsfrage dem Patriarchen überbringen zu lassen. Vorbehaltlich der Entscheidung des Patriarchen, von dem sie eine unionsgünstige Antwort erhofften, wiesen sie auf folgende Schwierigkeiten hin. Die Beschlüsse der drei ersten allgemeinen Konzilien, der (apokryphe) Vertrag (3) zwischen Papst Silvester und Gregor dem Erleuchter seien Norm für die Armenier. Auch beriefen sie sich auf das angeblich vom Papst Silvester ihnen verliehene liturgische Vorrecht, beim hl. Messopfer das Ungesäuerte und reinen Wein ohne Beimischung einiger Tropfen Wassers feiern zu dürfen. Jedoch beteuerten sie, das annehmen zu wollen, was der Patriarch, seine Bischöfe und Vardapets (Gottesgelehrte mit weitgehenden kirchlichen Vorrechten) beschliessen würden. Es sei hier noch bemerkt, dass der Brief der genannten armenischen Bischöfe am 30. Juli 1434 im Basler Konzil verlesen (4) wurde.

Garatoni besprach mit dem armenischen Bischof Isaias die Einigungsfrage der armenischen Kirche, wie wir es aus dem

(1) Ob die in Jerusalem residierenden armenischen Bischöfe im XV. Jahrhundert als Patriarchen bezeichnet werden dürfen, ist fraglich.

(2) Mansi 30, 642; vgl. die kurze Inhaltsangabe dieses Briefes bei Johann von Segovia, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* VIII, cap. 22, in *Monumenta conciliorum* II, 715.

(3) Text bei Clemens Galanus, *Conciliationis ecclesiae armenae cum romana pars prima*. Romae 1690, 31-35.

(4) *Concilium Basiliense*. III, 162; V, 98.

Brief ([1]) des Bischofs selber an Papst Eugen IV., 1. November 1434, erfahren. In diesem Schreiben wird auch näheres über das zweite Zusammentreffen Garatoni's mit Bischof Isaias im Herbst 1434 mitgeteilt. Letzterer hatte ein Breve des Papstes erhalten, das über die Kircheneinigung der Armenier handelte. Ein zweiter Papstbrief war für den armenischen Patriarchen bestimmt. Bischof Isaias liess dieses Schreiben ins Armenische übersetzen und an den Patriarchen senden. Bei einer neuen Reise Garatoni's nach Konstantinopel könne, so meinte Isaias, der Gesandte des Papstes mit einem Geistlichen des Bischofs Isaias zum armenischen Patriarchen sich begeben, um über die Einigungsfrage mit ihm zu verhandeln. Aus den Briefen ([2]) Garatoni's und des Papstes, die nach der Besprechung Garatoni's mit Isaias geschrieben sind, klingt der Ton zuversichtlicher Hoffnung auf das Zustandekommen der kirchlichen Armeniereinigung.

Diese verzögerte sich jedoch, hauptsächlich wohl wegen des zwischen den Basler Synodalen und dem Papst ausgebrochenen Streites um den Konzilsort, an dem die Lateiner und Orientalen zusammenkommen sollten. Der Papst siegte. Die Griechen und die Armenier wandten sich von den Basler Synodalen ab und entschieden sich für Ferrara, wohin der Papst das Basler Konzil verlegt hatte.

In der ersten gemeinsamen Konzilssitzung der Lateiner und Griechen am 9. April 1438 waren auch zwei armenische Bischöfe, wohl Johann und Isaias, als Vertreter ihres Patriarchen zugegen ([3]). Wahrscheinlich hatte der Franziskaner Jakob von Primadizi, der am 2. Juli 1437 vom Papst nach Kaffa gesandt ([4]) war und auf dieser Reise auch Konstantinopel berührte, die Sendung der zwei armenischen Bischöfe erreicht. Auch Garatoni und die Gesandten der päpstlich gesinnten Konzilsminorität von Basel, die im Herbst 1437 die Griechen für die Reise nach Ferrara gewannen, mochten auf die armenischen Bischöfe

([1]) Martène-Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum... collectio*, vol. 8, 757.

([2]) Mansi 30, 867.

([3]) Eugenio Cecconi, *Studi storici sul Concilio di Firenze*. Firenze 1869. N. 144; S. 99: Interfuerunt etiam duo archiepiscopi Armeni, procuratores patriarchae seu archiepiscopi totius Armeniae.

([4]) Hofmann, 7-8.

eingewirkt haben. Jedoch verlautet in den übrigen Konzilssitzungen bis zum Zustandekommen der Griecheneinigung nichts mehr über die genannten armenischen Bischöfe.

Besser sind wir über den Stand der Unionsfrage der Armenier zwischen Mai 1438 und August 1439 unterrichtet. Zum erstenmal werden in einer geschichtlichen Darstellung der Armenierunion auf dem Konzil von Florenz die Quellen verwertet, die sich im Briefregister der genuesischen Staatssregierung befinden; sie wurden bisher nur teilweise von JORGA (1) im Rahmen von Kreuzzugsquellen des XV. Jahrhunderts vermerkt. Weil nämlich Kaffa, der Mittelpunkt der damaligen armenischen Unionsbewegung, zur Staatshoheit Genua's gehörte, finden sich nicht wenige Berichte über die kirchliche Einigung der Armenier im amtlichen Briefregister der Regierung Genua's. Andere, bereits bekannte Quellen, sind von BALGY (2) und vom Verfasser herausgegeben worden.

Die Entwicklung der Armenierunion verlief in folgenden Hauptlinien.

Am 12. Mai 1438 kam folgende Vereinbarung (3) zwischen den gregorianischen Armeniern und der genuesischen Regierung von Kaffa zustande. Der armenische Bischof Malachus, 21 Priester, darunter 2 Mönche, ferner 14 Laien, eingedenk ihres früheren Versprechens « nach Genua oder zum Papst oder zum Konzil einen Gesandten zum Besten aller Christen abzuordern » bitten den Konsul von Kaffa, Paul Imperiali, um eine Frist von 3 Monaten, damit sie die Erlaubnis ihres Patriarchen zu jener Reise einholen können.

Der Konsul gewährte diese Bitte, unter der Bedingung, dass im Fall der Weigerung des Patriarchen oder im Fall der innerhalb von 3 Monaten nicht erfolgten Rückkehr ihres Gesandten von der Residenz des Patriarchen, trotzdem ein Vardapet zum Papst aufbrechen solle, mit den nötigen Vollmachten versehen, und auf Kosten der Armenier. Diese wählen schon jetzt ihren Vertreter aus, der für den Papst eventuell bestimmt sei.

(1) *Revue de l'Orient Latin* 6 (1898).

(2) ALEXANDER BALGY, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum ecclesia Romana in Concilio Florentino*. Wien 1878.

(3) Text bei HOFMANN 8-11.

Zum Patriarchen wurde als Vertreter der Armenier ein Bischof (1) gesandt, der drei Briefe mitbrachte, den einen vom armenischen Klerus in Kaffa, den zweiten vom Konsul Imperiali, den dritten von P. Jakob Primadizi.

Der Patriarch gab innerhalb der angegebenen Frist von drei Monaten am 25. Juli 1438 eine unionsgünstige Antwort (2) im Brief an den Konsul Imperiali und im Schreiben an die gregorianischen Armenier in Kaffa. Er bestimmte folgende vier Persönlichkeiten zu seinen Bevollmächtigten für das Florentiner Konzil, die Vardapets Serkis (Sarchis), Marchos, Thomas und den Bischof von Pera (Galata) Joachim. Von diesen traten die schon bejahrten (3) Serkis und Thomas sicher die Reise an, wahrscheinlich auch Markos; jedoch spricht nichts für die Anwesenheit des Bischofs Joachim auf dem Konzil. Serkis war der Führer der armenischen Gesandtschaft; er ist oft in den Geschichtsquellen genannt, wie wir später sehen werden. Er ist auch als Schriftsteller (4) hervorgetreten.

Aber erst am 1. Dezember 1438 sollte die armenische Gesandtschaft von Kaffa abreisen. Mit ihr reiste der Franziskaner Jakob von Primadizi (5), der sich um die Armenierunion so grosse Verdienste erworben hat; auch sein Ordensbruder Basilius, der später Bischof von Tana wurde, und der katholische armenische Mönch Nerses gehörten zur Reisegruppe.

Jedoch erlitt die Reise eine Verzögerung, als deren Gründe der Doge von Genua Thomas von Campofregoso die Winterszeit und den Schiffsmangel in seinem Brief (6) an den Papst 28. Mai 1439 angab. Am 12. Dezember 1438 schrieb der

(1) Dieser wird Guanesius (= Johannes) genannt.

(2) Text der zwei Briefe bei Hofmann 11-14.

(3) Der Doge von Campofrego bezeichnet sie am 30 Dezember 1439 als « ambo iam senio graves ». Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1804, 658r.

(4) *Handes Amsorya* 49 (1935) 33-34, 190. Schon aus diesem Grund ist die von Johann von Segovia XVI, cap. 2 = *Monumenta Conc.* 3, 405 überlieferte Bemerkung eines französischen Gesandten zurückzuweisen: Armeni, de quibus magna fuerunt verba, solum essent homines quinque brutales.

(5) Konsul Imperiali sagte über ihn in seinem Brief an den Papst, 1. Dezember 1438: Hos enim conducit Vicarius frater Iacobus, qui sicut huius tanti luminis et reductionis fuit principalis coadiutor, opportunum fuit, ut foret et ipse conductor. Nam corda ipsorum Armenorum ita in manibus habet, quod nusquam absque ipso accedere possent. Hofmann 16.

(6) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, 236v.

Franziskaner Bartholomäus von Giano (Jano) an seinen Ordensbruder Albert von Sarteano (Toscana) aus Konstantinopel (1): De Armenis taceo, quos ad praesens spero ad Italiam venire videbitis simul cum nostro patre fratre Iacobo ad fidem catholicam reducendos, longe facilioris conversionis et veritatis capiendae aliis nationibus atque benevolentissimos Latinorum.

Endlich, gegen Ende Juli 1439, kam die armenische Gesandtschaft in Genua an. Der Doge von Genua bereitete ihr einen äusserst ehrenvollen Empfang. Einige Tage hernach, am 3. August, sandte er die Armenier nach Florenz ab, wohin bekanntlich das Konzil von Ferrara verlegt worden war. Er empfahl sie in drei Briefen (2) dem Genuesen Johann von Montenero O. P., dem Papst Eugen IV., und dem genuesischen Gesandten Balthasar Ususmaris. Die Reise ging wahrscheinlich zu Meer bis Pisa, und von da auf dem Arno bis Florenz. Sämtliche Kosten betritt die Regierung von Genua. Sie legte grossen Wert darauf, dass die Armenier überall ehrenvoll behandelt würden, und gab hierüber dem Balthasar Ususmaris und dem Provinzial der lombardischen Provinz Montenero Anweisungen. Auch den Papst bat sie, den Armeniern ehrenvolle Aufmerksamkeiten zuteil werden zu lassen. Diese Wünsche wurden vollauf befriedigt.

Wenn die von Johann Plusiadenos (= Joseph Methonensis) handschriftlich überlieferte Nachricht (3) genau ist, trafen die Armenier am 13. August 1439 in Florenz ein. Auf jeden Fall ist die von den Gelehrten bisher vertretene Meinung, dass die armenische Gesandtschaft wenige Tage nach dem 6. Juli 1439 anlangte (vgl. PRAKTIKA: MANSI 31 A, 1045 A) durch die oben

(1) MIGNE PG 158, 1057 A.

(2) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, 526v-527v.

(3) Bibliothek Laurenziana, Florenz, Conventi Soppressi 3. Diese Handschrift ist ein Autograph des Johannes Plusiadenos, sie bietet die PRAKTIKA (Acta Graeca des Konzil von Florenz) und einige Beilagen. Auf Blatt 307v lesen wir:

Παρελθόντων ἡμερῶν τινων (nach der Unionsbulle des 6. Juli 1439), τῇ ιγῃ τοῦ αὐγούστου ἦλθον ἀπὸ τὴν Ἀρμενίαν ἀποκρισιάριοι ἐνάρετοι ἄνθρωποι, παρὰ τοῦ πατριάρχου τῶν Ἀρμενίων, ζητοῦντες ἕνωσιν καὶ αὐτοί, καὶ τὴν ὀρθοδοξίαν τῆς πίστεως.

Οἳ καὶ τὸν μακαριώτατον Πάπαν προσκυνήσαντες τῷ βασιλεῖ ἐνεφανίσθησαν.

angegebenen Quellen des genuesischen Staatsarchivs umgestossen und zugleich ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Zuverlässigkeit der Angabe des Plusiadenos geliefert.

II.

Päpstliche Audienz der Armenier.

Vatikanische Bibliothek. Urbin. Lat. 892 (saec. XV). Hofmann 20-21.

Wir besitzen noch die Ansprache der armenischen Gesandtschaft an den Papst. Diese Rede ist zwischen dem 13. August und dem 4. September gehalten worden, d. h. zwischen dem Tag des Eintreffens der Armenier in Florenz und dem Konzilsdekret *Moyes vir Dei* (4. September), das sachliche Zitate (1) aus jener Ansprache bietet und mit dem Ausdruck *intuentes ac venerantes* wohl auf die Audienz selbst anspielt.

Rede	Dekret
	ipse omnipotens Deus per operam nostram Armenorum oratores ex longissimis orientis partibus ad nos et sanctam apostolicam sedem et sacrum hoc concilium iis diebus
Cum auctoritate patriarchae nostri et episcoporum et omnis gentis nostrae venimus ad Sanctitatem Tuam.	cum pleno mandato (2) pervenire concessit, qui nos non aliter quam Beatum Petrum apostolorum principem intuentes ac venerantes
Christi sedem tenes. Christi vicarius es in sede apostolorum. Venimus ad Te, caput nostrum. Venimus ad pastorem nostrum. Tu es fundamentum ecclesiae.	ipsamque sanctam sedem veluti matrem omnium fidelium et magistram recognoscentes, ad eam et praefatum concilium pro spirituali cibo et sanae doctrinae veritate se venisse professi sunt.
Si est defectus in fide et in symbolo nostro, Tu doce nos.	

(1) Horaz Giustiniani, *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini*. Rom 1638. 338; Mansi 31 B, 1717 C-D.

(2) Hier werden in erster Linie die Vollmachtsbriefe des Patriarchen vom 25. Juli 1438 erwähnt.

Schon aus den hier gebotenen Sätzen jener Rede erhellt, dass die armenische Gesandtschaft ein Bekenntnis der Ergebenheit gegen die oberste Regierungs- und Lehrgewalt des Papstes in der Audienz ablegte. Diese wird im Begleittext als ihre erste öffentliche bezeichnet; damit wird wohl ausgedrückt, dass die Armenier mehrmals vor dem Papst erscheinen konnten. Diese Vermutung wird zur Gewissheit, wenn die Worte der Unionsbulle vom 22. Nov. erwogen werden: Nos vero ... saepe cum ipsis oratoribus (Armenorum) de hac sancta unione contulimus.

Aus den Praktika erfahren wir, dass die armenischen Gesandten auch dem byzantinischen Kaiser einen Besuch machten und ihm ihre Unionswünsche darlegten. Dieser bestärkte sie in ihrem Vorhaben, und versprach ihnen seinen Schutz. Aus der Tatsache dieses Besuches und aus dem Versprechen seines Schutzes kann der Schluss abgeleitet werden, dass unter der armenischen Gesandtschaft auch Vertreter des armenischen Bistums in Pera (bei Stambul) waren.

III.

Beratungen zwischen Lateinern und Armeniern.

Der päpstliche Konsistorialanwalt und Geschichtschreiber des Konzils von Florenz Andreas von Santacroce gibt uns einige wertvolle Angaben über die Auseinandersetzungen zwischen den Lateinern und Armeniern. Anderes erfahren wir aus dem Text der Unionsbulle und aus dem Briefbuch des Dogen von Genua Thomas von Campofregoso. Fruchtbar für die geschichtliche und theologische Wertung des Decretum pro Armenis (Unionsbulle) erweist sich die sorgfältige Vergleichung und Berücksichtigung aller bis jetzt erreichbaren Quellen, die uns den Werdegang des Dekrets besser erkennen lassen. Auch die Frage, welche lateinischen Theologen an den Vorberatungen teilgenommen haben, soll hier eingehend erörtert werden.

THEOLOGEN.

Um mit dieser zu beginnen, soll zunächst darauf hingewiesen werden, dass der Papst selber diejenigen Kardinäle und Konzilstheologen bestimmte (1), die im Apostolischen Palast bei S. Maria Novella mit den Armeniern die Verhandlungen zu führen hatten. Es waren die Kardinäle Anton Correr, Bischof von Ostia, der selige Nikolaus Albergati und Julian Cesarini. Unter den Theologen waren Vertreter der sogenannten drei Konzilsstände, wie die Unionsbulle eigens hervorhebt.

Sicher war unter den Thologen jener Beratungen der Dominikaner Johann von Montenero (Montenigro), der schon in den Erörterungen mit den Griechen einer der führenden Theologen war. Die Rechnungsbücher (2) der Apostolischen Kammer und das Briefbuch des Dogen von Genua Campofregoso (3) bezeugen nicht bloss seine Anwesenheit in Florenz zur Zeit der Verhandlungen mit den Armeniern, sondern auch seine eifrige Mitwirkung am Werk der kirchlichen Wiedervereinigung der Armenier. Ein zweiter Theologe war Thomas Parentucelli aus Sarzana, der spätere Papst Nicolaus V.; seine Teilnahme an der Vorbereitung der Armeniereinigung ist durch Vespasian von Bisticci (4) bezeugt. Der Dominikaner Johann von Torquemada hat vor dem 4. September 1439 einen hervorragenden Anteil an der Vorbereitung des Konzilsdekretes gegen die Basler Synodalen *Moyses vir Dei* gehabt. Ob er auch in die wohl nach dem 4. September beginnenden Beratungen mit den Armeniern eingegriffen hat, steht nicht fest. Sicher hat er nicht an allen Kommissionssitzungen teilgenommen; denn schon am 21. Oktober 1439 erhielt er eine päpstliche Sendung (5) für Frankreich. Auch die beiden Erbischöfe Andreas Chrysobergi O. P. (Rodi) und Fantinus Valaresso (Kandia), die an den Erörterungen

(1) Santacroce; vgl. HOFMANN 19-20.

(2) Staatsarchiv Rom. Mandata (1434-39); Vatikanisches Archiv. Introitus et exitus, vol. 404 (2. octobr. 1438-31. dec. 1439).

(3) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8 (1437-39).

(4) *Spicilegium Romanum*. I. Rom 1839. 30-31, 179. Vgl. FRATI I, 122.

(5) Vatikanisches Archiv. Introitus et exitus, vol. 404, 78r.

mit den Griechen stark beteiligt waren, müssen wohl ganz aus der Liste der für die Armenierfrage bestimmten Theologen gestrichen werden; denn sie wurden vom Papst am 18. September 1439 in den Nahost gesandt (1). Wahrscheinlich gehörten auch die schon bei den Griechenverhandlungen rühmlich beteiligten Theologen Johann vom Hl. Thomas O. Aug. und Wilhelm von England O. Carm. zum Kreis jener Theologen, die mit den Armeniern Beratungen hatten. Ihre Anwesenheit in Florenz zur Zeit der letztgenannten Erörterungen ist in den Rechnungsbüchern (2) der Apostolischen Kammer bezeugt. Die Dienste des Franziskaners Basilius als Dolmetschers werden in der Unionsbulle erwähnt: dilectus filius Basilius ordinis minorum, noster et ipsorum Armenorum communis interpres. Auch sein Ordensbruder Jakob von Primadizi, der die armenische Gesandtschaft nach Genua geleitete, wird nicht gefehlt haben, als die letzten Arbeiten der Armenierunion, für die er schon in Kaffa eifrig gewirkt hatte, auf dem Konzil zu Florenz zu leisten waren. Wir kennen noch einen wahrscheinlich schon vorher katholischen armenischen Mönch, Namens Nerses, der nach dem Zeugnis der Unionsbulle einen armenisch abgefassten Grundriss (3) dieser Urkunde öffentlich in der Kathedrale zu Florenz am 22. November verlas. Er wird wohl der dominikanischen armenischen Kongregation der Unitoren angehört haben.

Wer von den lateinischen Theologen die Hauptrolle bei den Vorverhandlungen mit den Armeniern und bei der Ausarbeitung des Unionsdekrets spielte, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Wir wagen die Hypothese, dass Johann von Montenero O. P. die Hauptarbeit dabei geleistet hat, und führen dafür folgende Gründe an, die selbstverständlich nur als Wahrscheinlichkeiten bewertet werden sollen.

Johann von Montenero gehörte mit seinen Ordensbrüdern Andreas Chrysobergi, Johann von Torquemada zu den Hauptrednern in den vorausgegangenen Konzilssitzungen, die sich mit der Griecheneinigung befassten. Da nun, wie schon obengesagt, die Dominikaner Chrysobergi und Torquemada zur

(1) Vatikanisches Archiv. Introitus et exitus, vol. 404, 75r.

(2) Vatik. Archiv. Introitus et exitus, vol. 404, 71v, 75v, 79r.

(3) Eine Zusammenfassung der vorausgegangenen 8 Teile des Unionsdekrets.

Zeit der Verhandlungen mit den Armeniern anderswohin gesandt wurden, die Unionsbulle aber deutlich den Einfluss der Lehre des hl. Thomas von Aquin aufweist, wird es nicht zu kühn sein, anzunehmen, dass der Dominikaner Montenero bei der Vorbereitung und Ausarbeitung des Decretum pro Armenis keinen kleinen Anteil gehabt hat.

Der Doge von Genua Thomas von Campofregoso, der über den Verlauf der Armeniereinigung gut unterrichtet war, bezeichnete in einem Briefe (1) seinen Untertanen Johann von Montenero als einen « Baumeister » der Griechen- und Armenierunion: Vosque inter huius aedificii architectos in primis nominari.

Zwei Gründe können endlich angegeben werden, die dem Papst es nahelegten, dem Dominikaner Montenero einen hervorragenden Platz im Kreis jener Theologen einzuräumen, die mit den Armeniern verhandeln sollten. Die schon bewährte Eignung seiner Persönlichkeit für derartige Erörterungen und die Rücksicht auf den Dogen Campofregoso, der keinen andern als Montenero zum Führer der in Florenz weilenden armenischen Gesandtschaft ausgewählt und dies ausdrücklich dem genannten Dominikaner und dem Papst mitgeteilt (2) hatte.

Methode.

Welche Methode wurde bei den Verhandlungen eingehalten? Die Unionsbulle erwähnt Darlegungen und Meinungswechsel über die Zeugnisse der Kirchenväter und Kirchenlehrer; auch weist sie auf die wiederholten Unterredungen des Papstes mit den Armeniern hin. Santacroce berichtet über Streitgespräche (certatum est) betreffs der Sakramente, und über die Unterweisungen über die Einrichtungen (instituta) der römischen Kirche. Die Unionsbulle lässt erkennen, dass die Vorverhandlungen eine klare Stellung gegen den Monophysitismus nahmen, dass sie die Bestimmungen der Unionsbulle der Griechen einschärften, dass sie die Autorität der Allgemeinen Konzilien (nicht bloss der drei ersten, von den gregorianischen Armeniern festgehaltenen) betonten, dass sie auf den Text der Glaubenssymbole (Nicaeno-Constantinopo-

(1) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1750, 636v.

(2) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1456, 526v; n. 1457, 527r.

litanum und das sogenannte Athanasische *Quicumque*) Wert legte, dass sie endlich ausser dogmatischen Dekreten (1) (Wiederholung der Definitionen früherer Konzilien und der Definition des Florentiner Konzils über die Griechenunion, praktische Unterweisung über die Sakramente) auch Disziplinardekrete (liturgische Verehrung des hl. Leo d. Gr., Verlesung des Symbolum Nicaeno-Constp. mit dem *Filioque* an allen Sonn- und Festtagen, Festlegung der Zeit für mehrere Feste) behandelte.

Die wörtlichen und sachlichen Zitate früherer theologischer und geschichtlicher Quellen, die im Decretum pro Armenis auf dem Weg der sogenannten Diktatvergleichung festzustellen sind, führen uns noch besser in die theologische Werkstatt der Armenierverhandlungen ein. Die Theologen, die in der allgemeinen Sakramentenlehre und in der Abhandlung über die Materie des Sakraments der Priesterweihe das Decretum pro Armenis erörtern, haben manche geschichtlich-theologische Einzelheiten, die wir im folgenden bieten, entweder gar nicht oder nur teilweise beachtet (2).

Vorlagen.

1. *Das Decretum pro Armenis und die seit 1433 an den Papst und das Konzil von Basel gesandten Quellen.*

a) Im Dekret der Armenierunion ist Rücksicht genommem auf den Brief der armenischen Bischöfe Isaias und Johannes, 30. Juli 1433. Die hier aufgestellte Norm der drei ersten allgemeinen Konzilien mit Ausschluss der folgenden ist ausdrücklich im Decretum pro Armenis durch folgende Entscheidung berichtigt und erweitert:

Quarto, quoniam hactenus ipsi Armeni praeter has tres Nicaenam, Constantinopolitanam et Ephesinam primam synodos, nullas alias universales postea celebratas..... suceperunt, nec ipsum beatissimum

(1) Eine klare Darlegung über den theologischen Charakter des Decretum pro Armenis bietet Joseph von Guibert S. I. im *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 10 (1919) 150-162, 195-215. Vgl. auch Gaetano M. Perella M. C., *Il decreto di Eugenio IV pro Armenis relativo al Sacramento dell'Ordine*, in *Divus Thomas*. Series tertia. 13 (1936) 448-483.

(2) Es sei aber dankbar bemerkt, dass ich vom soeben genannten Aufsatz des P. Guibert S. I. Anregungen empfangen habe.

huius sanctae sedis antistem Leonem, cuius auctoritate ipsa Calcedonensis synodus extitit congregata, susceperunt, asserentes eisdem fuisse suggestum, tam synodum ipsam Calcedonensem quam memoratum Leonem, secundum damnatam Nestorii haeresim diffinitionem fecisse, instruximus eos et declaravimus huiusmodi falsam fuisse suggestionem ipsamque synodum Calcedonensem et beatissimum Leonem sancte et recte veritatem de duabus in una persona Christi naturis superius descriptam diffinivisse contra impia Nestorii et Euticis dogmata, iniunximusque, ut ipsum beatissimum Leonem, qui verae fidei columna fuit et omni sanctitate et doctrina refertus, tanquam sanctum et in catalogo sanctorum merito descriptum de caetero reputent et venerentur, atque non solum dictas tres synodos, sed omnes alias universales auctoritate Romani Pontificis legitime celebratas, sicut et caeteri fideles reverenter suscipiant.

b) Der im Brief der armenischen Bischöfe erwähnte liturgische Brauch. Wein ohne Beimischung von etwas Wasser bei Darbringung des hl. Messopfers zu verwenden, bildete den Gegenstand einer Erörterung bei den Vorberatungen der Armeniereinigung, wie wir aus folgender Stelle der Unionsbulle wissen.

Aqua autem ideo admiscetur, quoniam iuxta testimonia sanctorum patrum ac doctorum ecclesiae pridem in disputatione exhibita creditur ipsum dominum in vino aqua permixto hoc instituisse sacramentum, deinde quia convenit dominicae passionis repraesentationi.

Es sei ausdrücklich bemerkt, dass den ausführlichen Stellen der Unionsbulle über die Beimischung von etwas Wasser in der Abhandlung [1] des hl. Thomas *In articulos fidei et sacramentorum ecclesiae expositio* nur zwei Zeilen entsprechen. Dies beweist von neuem, dass andere Quellen bei der Vorbereitung der Armenierbulle in dieser Frage herangezogen wurden.

c) Der Vollmachtsbrief des armenischen Patriarchen, 25. Juli 1438, ist sogar in einer Stelle wörtlich in der Unionsbulle zitiert: cum sufficienti mandato de suspiciendo videlicet quicquid Spiritus Sanctus hanc sanctam synodum illustraverit.

[1] Diese wurde bekanntlich teilweise ins Decretum pro Armenis aufgenommen.

d) Die Vorbereitung des Decretum pro Armenis ist innerlich mit der auf demselben Konzil abgeschlossenen Griecheneinigung verkettet. Dies geht schon aus folgenden Tatsachen vor. Das Unionsdekret der Griechen wurde ganz in das Decretum pro Armenis aufgenommen, ferner wurde in der sogenannten narratio der Unionsbulle mehrmals ausdrücklich die Griecheneinigung erwähnt, weiter ist dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum in der Unionsbulle ein wörtliches Zitat aus der Griechenbulle vorangeschickt: cum illa additione *filioque* ipsi symbolo declarandae veritatis gratia et urgente necessitate licite ac rationabiliter apposita.

Pesch (1) weist in der Frage über die Deutung der in der Unionsbulle der Armenier sich findenden Stelle « Sextum sacramentum est ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem » auf die Tatsache hin, dass bei der vorausgehenden Griechenunion nicht der leiseste Zweifel über die Gültigkeit der nach griechischem Ritus mit blosser Handauflegung gespendeten Weihen erhoben wurde.

Es kann noch hinzugefügt werden, dass ausdrücklich einer der lateinischen Theologen, Johann von Torquemada, gelegentlich der Erörterung über die hl. Eucharistie vor Griechen und Lateinern in Gegenwart des Papstes den Satz betonte, dass die Kirche keine Gewalt zur Abänderung der Substanz (d. h. der Materie und Form) der Sakramente habe (2).

Unitas ecclesiae necessario fundatur in unitate fidei et veritate sacramentorum in iis, quae sunt de substantia sacramenti; hanc non potest mutare ecclesia.

Denselben Gedanken drückte Papst Klemens VI. 1351 in einer dem Catholicos der Armier gestellten Frage (3) aus. Wie wir bald sehen werden, rückten die Briefe des Papstes Klemens VI. in der Armenierfrage auch in den Gesichtskreis der Kommission ein, die die Unionsbulle der Armenier 1439 vorbereitete.

(1) Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*. VII5. Freiburg i. Br. 1920. 316-317.

(2) Giustiniani 296; Mansi 31 B, 1674 A.

(3) Denzinger 3019.

2. *Das Decretum pro Armenis und die Quellen des XIV. Jahrhunderts.*

Dass bei der Vorbereitung des Decretum pro Armenis auch die theologischen Erörterungen des XIV. Jahrhunderts über den Glauben der Armenier beachtet wurden, lässt sich schon deshalb annehmen, weil die Dominikaner und Franziskaner gute Gelegenheit hatten, die mit ihrer Ordens- und Missionsgeschichte so eng verbundenen kirchlichen Fragen der Armenier des XIV. Jahrhunderts kennen zu lernen. Die armenischen Unitoren waren eine dominikanische Kongregation. Daniel von Tauris, der im Auftrag des Papstes Benedikt XII. die Antwort (Widerlegung) auf den bekannten Kalog (1) der 117 den Armeniern zugeschriebenen Irrtümer verfasste (2) und so die Entscheidungen des armenischen Konzils (3) von Sis (1342) wirksam vorbereitete, war ein armenischer Franziskaner, der am 29. Juli 1346 Bischof von Bostra wurde. Die Dominikaner und Franziskaner in Kaffa, die die Union der Armenier vorbereiten halfen, waren jedenfalls mit der ihnen auch zeitlich nahen religiösen Geschichte der Armenier vertraut. Im Abendland endlich gab es Handschriften, die genau über die Streitfragen der armenischen Kirche unterrichten konnten. Die Nationalbibliothek in Paris besitzt im MS lat. 3368 (ancien Colbert 1653; Regius 4162/5) den Text des Daniel von Tauris in einer Kopie des XV. Jahrhunderts. Das vatikanische Archiv besitzt noch heute die Papstbriefe, die sich auf die armenische Kirchengeschichte beziehen. Ausser diesen allgemeinen Erwägungen seien noch folgende Tatsachen hier verbucht.

Das Konzil von Sis vom Jahr 1307 bietet mehrere Texte, die auch in der Unionsbulle der Armenier sich finden. Die Zeugnisse aus Alexander I. und Julius I., die in der Abhandlung des hl. Thomas von Aquin *In articulos fides et sacramento-*

(1) Dieser war vom ehemaligen armenischen Bischof vom Urmiah, Nerses Balients verfasst. Text bei RAINALDI, *Annales eccles.*, *ad annum* 1341, N. 49-69.

(2) Text im *Receuil des historiens des croisades.* Documents arméniens. II. Paris, 1906. 559-650.

(3) MANSI 25, 1185-1270.

rum ecclesiae expositio fehlen, werden sowohl vom Konzil von Sis (1) als auch von der Unionsbulle (2) zum Beweis für den liturgischen Gebrauch von etwas Wasser bei Darbringung des hl. Messopfers herangezogen. Auch die Stelle über den Jahrestag der kirchlichen Feste ist diesen beiden Urkunden (3) gemeinsam.

Auf die Zusammenhänge zwischen folgenden Quellen des XIV. Jahrhunderts, Konzil von Sis (1307), Katalog der 117 armenischen Irrtümer (1341), armenisches Konzil von Sis (1342), Brief des Papstes Klemens VI. an Consolator (Mekhitar 1351) und einigen Sätzen der Sakramentenlehre in der Unionsbulle der Armenier hat bereits Guibert hingewiesen. Man wird besonders da, wo der zugrundegelegte Text des hl. Thomas von Aquin erweitert wurde, den Einfluss der obengenannten Quellen kaum abstreiten können.

Auch in andern Punkten, die nicht die Sakramentenlehre betreffen, hat die lateinische Abordnung den Katalog der armenischen Irrtümer und die Konzilien von Sis vor Augen gehabt. Ebenso war das Gutachten des Daniel von Tauris den lateinischen Theologen auf dem Konzil von Florenz nicht unbekannt. Man vergleiche z. B. folgende Ausführungen mit dem Text der Unionsbulle. Der Franziskaner schrieb:

Apud Armenos non est ita clara et certa scientia de processione Spiritus Sancti, sicut est apud ecclesiam Latinam (Artikel 1).

Aliqui de unitis dicunt simbolum sicut ecclesia Romana, licet pauci (Art. 4).

Armeni non uniti anathematizant adhuc concilium Chalcedonense et sanctum Leonem, cum aliis haereticis, tanquam haereticos, et Dioscorum diabolum vocant florem Dei (Art. 4).

Non ponunt aquam in sacrificio (Art. 4).

Festum Nativitatis faciunt sexto ianuarii (Art. 4).

Episcopi comuniter dividunt matrimonium in aliquibus casibus (Art. 4).

Besonders ist aus den Erklärungen des P. Daniel im Artikel 94 klar ersichtlich, dass die katholisch gewordenen Ar-

(1) Mansi 25, 173 B.

(2) Hofmann 33.

(3) Mansi 25, 133; Hofmann 41-42.

menier schon im XIV. Jahrhundert bei der Priesterweihe ausser der Handauflegung auch die übrigen im lateinischen Ritus gebräuchlichen Zeremonien (darunter die Überreichung der Patene mit der konsekrierten Hostie und des Kelches mit dem konsekrierten Wein) anwandten: Post haec accipit episcopus patenam cum corpore Domini et calicem cum sanguine, et dat in eorum manibus eorum dicendo: Accipe potestatem, per gratiam Dei, signare et perficere sanctam Eucharistiam pro vivis et defunctis. Die in der Unionsbulle der Armenier im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin gegebene Darlegung über die Materie und Form der Priesterweihe stellte also für die zur katholischen Kirche zurückkehrenden Armenier nur das auf, was für ihre schon früher katholisch gewordenen Volksgenossen längst in Übung war.

Die geschichtstheologische Betrachtung des Decretum pro Armenis könnte noch nach einer andern Seite weiter geführt werden. Wenn nämlich die auf den Konzilien von Basel und Florenz benützten theologischen Handschriften noch unter der Rücksicht untersucht würden, inwieweit sie auch Texte der Unionsgeschichte der Armenier früherer Jahrhunderte enthalten oder erwähnen, würde wohl das Decretum pro Armenis noch besser verstanden werden. Vielleicht kann ich bei einer andern Gelegenheit darauf zurückkommen.

3. *Das Decretum pro Armenis und die Briefe der Päpste Nikolaus I., Gregor VII. und Innocenz III.*

Es sprechen Gründe dafür, dass die Abordnung bei den Verhandlungen mit den Armeniern auch die Briefe der Päpste Nikolaus I., Gregor VII. und Innocenz III. berücksichtigte.

Im Brief (1) des Papstes Nikolaus I. an den Herrscher Armeniens 863 und im Decretum pro Armenis wird der Lobpreis des Konzils von Chalkedon (2) auf den Papst Leo d. Gr. auf dieselbe Weise zitiert. Ferner findet sich in beiden Schriftstücken der Hinweis auf die von den Apostelfürsten belehrte römische Kirche.

Der Brief (3) Gregors VII. an den armenischen Erz-

(1) Fragment des Briefes bei PERELS in MGH Ep. vol. VI. 451-454.

(2) MANSI 7, 114 sq.

(3) Text bei CASPAR in MGH Gregorii VII registrum lib. V-IX. 510-514.

bischof Gregor, 6. Juni 1080, lag wahrscheinlich den Synodalen des Florentiner Konzils vor, ja vielleicht das Briefregister des Vatikanischen Archivs. Denn bei der Ausführung über die Unterlassung der Beimischung von Wassertropfen bei der Feier der hl. Messe findet sich die handschriftliche, aus dem XV. Jahrhundert stammende Randbemerkung: Armeni aquam vino in sacrificio non miscent. Lehrreich ist die folgende Gegenüberstellung.

Gregor VII.	Decretum pro Armenis
Quorumdam siquidem relatione didicimus in celebrandis sacrificiorum salutiferis sacramentis aquam vino penitus apud vos non admisceri, cum nemo christianus, qui sacra novit evangelia, dubitet e latere Domini aquam cum sanguine emanasse.	cui (vino) ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet... *quia utrumque idest sanguis et aqua ex latere Christi profluxisse legitur.* (Alexander I. = Hinschius 99)
Audivimus etiam, quod contra morem sanctae ecclesiae non ex balsamo sanctum chrisma, sed ex butyro conficiat. *Randbemerkung des XV. Jahrh.:* Sanctum crisma ex butiro conficiunt.	crisma confectum ex oleo.
quod Dioscorum Alexandrinum haeresiarcham ob perfidiae suae duritiam in concilio Calcedonensi depositum atque da(m)pnatum veneretur et approbet. *Randbemerkung des XV. Jahrh.* Da(m)pnatum haereticum venerantur.	ut ipsum beatissimum Leonem qui verae fidei columna fuit et omni sanctitate et doctrina refertus, tanquam sanctum et in cathalogo sanctorum merito descriptum de caetero reputent et venerentur.

Im Papstbrief findet sich auch der schon damals eingeführt liturgische Brauch des Ungesäuerten bei den Armeniern erwähnt.

Die Darlegung des Papstes Innozenz III. über den Primat Petri und des römischen Bischofs, in Form eines Briefes [1] an den Catholicos der Armenier Gregor 23. Nov. 1198 gesandt, scheint auf die vor dem Papst Eugen IV. gehaltene Rede der armenischen Abordnung irgendwie Einfluss ausgeübt zu haben z. B.

INNOZENZ III.	REDE DER ARMENIER
caput universorum fidelium membrum et sensu caret et actu, si non in corporis permanserit unitate.	Venimus ad te, caput nostrum. Omne membrum, quod elongavit se a Te, infirmatum est.
recognoscens a nobis magisterium ecclesiasticae disciplinae.	Si est defectus in fide et symbolo nostro, Tu doce nos.

ZUSAMMENFASSUNG.

Die Betrachtung der Vorgeschichte des Decretum pro Armenis gibt uns wertvolle Fingerzeige für die Deutung der genannten von den Theologen so umstrittenen Bulle. Ohne eine theologische Abhandlung über diese Frage schreiben zu wollen, wage ich es, folgende Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchung hier auszudrücken.

Das Dekret hat im Abschnitt über die Materie der Priesterweihe keinen Irrtum gelehrt. Es hat nur den Armeniern die Weisung gegeben, den bei ihren katholischen Landsleuten schon früher eingeführten lateinischen Ritus in diesem Punkt beizubehalten. Das Dekret verbietet keineswegs den orientalischen Ritus der Nichtarmenier, der nur die Handauflegung als Materie der Priesterweihe kennt, noch sieht es ihn als ungültig an. Das Dekret definiert nicht, dass die traditio instrumentorum im lateinischen Ritus und bei den Armeniern zum Wesen der Priesterweihe gehöre.

Die einzelnen Teile des Dekrets haben nicht den nämlichen Grad der theologischen Zensur; dies geht schon aus der in derselben Bulle gemachten Unterscheidung zwischen capitula, declarationes, diffinitiones, traditiones, praecepta, statuta hervor.

[1] Text bei MIGNE PL 214, 776 D-778 A.

Kann man das ganze Dekret als Definition im strengen Sinn des Wortes bezeichnen? Nein.

Kann man es als Definition « en bloc » (in globo) benennen, als Entscheidung des allgemeinen Konzils von Florenz, jedoch unter Beachtung folgender Punkte?

1. Die Kapitel N. 1, 2, 3, 4, 7 sind Wiederholungen von Definitionen der Konzilien. N. 1 enthält überdies ein Disziplinardekret über die Verlesung des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem *Filioque*; N. 4 noch ein Disziplinardekret über die Verehrung des hl. Leo d. Gr.

2. Das 6. Kapitel (Athanasianum) ist dogmatisch, weil es schon früher definierte Glaubenswahrheiten erklärt.

3. Das 8. Kapitel ist ein Disziplinardekret über den Jahrestag mehrerer kirchlichen Feste.

4. Das 5. Kapitel (Sakramentenlehre) ist eine praktische Unterweisung.

Unter den soeben gemachten Vorbehalten kann das Dekret in globo als Definition eines allgemeinen Konzils aufgefasst werden. Die Päpste Eugen IV. und Nikolaus V. haben das Decretum pro Armenis mit dem Namen einer Definition direkt (Eugen IV.) oder wenigstens indirekt (Niko-ausgezeichnet. Dies geschah in den zwei meines Wissens noch laus V.) nicht von den Theologen beachteten Breven:

1. Papst Eugen IV. an den armenischen Erzbischof Gregor ([1]) von Lemberg, 15. Dez. 1439.

2. Papst Nikolaus V. an Erzbischof von Nikosia Andreas Chrysobergi ([2]), 1447.

Die einschlägigen Stellen sind folgende.

EUGEN IV.

hanc sanctam synodum (Florentinam) eodem Spirito sancto innixam, prout diffinitum est, edocti, Spiritu⟨i⟩ Sancto acquiverunt puris animis et assensum praestiterunt decreto (pro Armenis), quod praesidentibus nobis per dictam synodum vicesimo secundo mensis novembris proxime praeteriti promulgatum extitit... decretum huiusmodi (pro Armenis) ab hac sancto synodo et sede apostolica divinitus diffinitum... sanctum et catholicum decretum.

([1]) Text in *Orientalia Christiana* 36 (1934' 44-46.

([2]) Text bei RAINALDI, *Annales ecclesiastici, ad annum 1447*, n. 27.

NIKOLAUS V.

alii pertinaciter contendentes, dicentes capitula conventa et concordata in praefato concilio Florentino inter Latinos et Armenos esse contraria catholicae fidei...

super praemissis omnibus et singulis et eorum circumstanciis universis auctoritate apostolica inquirendi ac contra omnes et singulos supradictos... tamquam contra haereticos... procedendi... plenam et liberam auctoritate praefata tenore praesencium concedimus facultatem.

DAUER DER VERHANDLUNGEN.

Über die Dauer der Vorverhandlungen zwischen den Lateinern und Armeniern berichtet Santacroce, dass diese fast tagtäglich bis zum 8. November 1439 stattfanden. Über ihren Beginn gibt er keine genauen Angaben. Weil jedoch am 4. September 1439 die Konzilsbulle *Moyses vir Dei* erlassen wurde und die unmittelbar diesem Tag vorausgehende Zeit den Vorerörterungen über diese Bulle gewidmet war, werden die Verhandlungen mit den Armeniern kaum vor dem 4. September begonnen haben. Wir wissen zudem, dass Kardinal Cesarini mit beiden Anlegenheiten sich zu befassen hatte; es ist daher ein Zeitabstand zwischen den zwei Tagungen anzunehmen.

IV.

Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche.

22. Nov. 1439.

In feierlicher Konzilssitzung, nach dem Hochamt, wurde in der Kathedrale die Einigungsbulle der Armenier durch den Bischof von Padua, Peter Donato, in lateinischer Sprache verkündet. Hernach verlas der armenische Mönch Nerses zugleich im Namen der übrigen Armenier einen Grundriss der nämlichen Bulle in armenischer Sprache, und sofort gab der Franziskaner Basilius die lateinische Übersetzung dieses Grundrisses bekannt. An jener feierlichen Sitzung nahmen folgende Synodalen teil, wie aus der Originalbulle in der Bibliothek Laurenziana zu Florenz ersichtlich ist.

Lateiner.

1. Der Papst, 8 Kardinäle, nämlich Anton Correr (Ostia), Branda de Castiglione (Piacenza), Nikolaus Albergati, Franz Condulmer, Angelottus Fuscus, Julian Cesarini, Prosper Colonna, Dominicus Capranica, die 2 Patriarchen Blasius (Jerusalem) und Markus (Grado): 11.

2. Erzbischöfe: 5

Kaspar — Napoli, Nikolaus — Capua, Raimund — Conza, Ludwig — Florenz, Latinus de Ursinis — Trani.

3. Bischöfe: 35

Jakob — Adria
Peter — Massa
Bartholomäus — Capaccio
Christoph — Rimini
Robert — Arezzo
Robert — Volterra
Anton — Cesena
Peter — Ossero
Johann — Nevers
Scipio — Modena
Jakob — Nocera dei Pagani (Italien)
Matthäus — Sistarico
Aymericus — Mondovi
Gundisalvus — Granada
Baptist — Chieti
Alex — Chiusi
Johann — Ösel
Wilhelm — Saint Pol de Léon
Peter — Cavaillon
Anton — Porto (Portugal)
Bassustachius — Lucera
Benotius — Fiesole
Bartholomäus — Valve
Lorenz — Achaia
Nikolaus — Tivoli
Amicus — Aquila
Johann — Arbe
Matthäus — Sappa
Angelus — Ario
Wilhelm von Estoutevilla — Angers
Angelus — Parenzo
Peter — Padova
Gerard — Como
Johann — Therouanne
Daniel — Concordia

4. Abte: 25

Matthäus — S. Firmus (Verona)
Timotheus — S. Andrea (Mantova)
Jakob — S. Salvius (Firenze)
Benedikt — S. Pancratius (Firenze)
Benedikt — S. Zeno (Pisa)
Peter — S. Michael (Pisa)
Johann — S. Angelus (Vergareto)
Jakob — S. Salvator (Faenza)
Johann — de Tyro (Genova)

Lorenz — Culros (Schottland)
Matthäus - S. Donatus (Siena)
Wilhelm — S. Johannes (de Sordua)
Franz — S. Maria (Pacciano)
Oktavian — S. Paulus (Raggolo)
Franz — S. Maria (Grignano)
Johann — SS. martyrum Aristi et Victoris Cordubensium
Friedrich — S. Mariae (Berceto)
Bartholomäus — S. Franciscus
Anton — S. Maria de Monte Plano (Pistoia)
Philipp — S. Salvator (Varano)
Bernhard — S. Iustus (Volterra)
Paschasius — S. Iohannis Evangelistae (Burgo S. Sepulchri)
Jakob — S. Maria (Agnano)
Anton — SS. Salvator et Vigilius (Siena)
Iohann — S. Michael (Arezzo)

ARMENIER.

Laut den der armenischen Übersetzung der Originalbulle beigegebenen Unterschriften nahmen die beiden Vardapets Serkis und Thomas an der feierlichen Verkündigung teil. Ihre Unterschriften lauten in lateinischer Übersetzung: (1)

Iam ego S(ar)g(i)s Vardapet qui sum legatus Catholici Armenorum et vicarius Caphensis. Hoc decretum scriptum est manu mea.

Ego Thumaj (= Thomas) Vardapet testis sum et legatus huic dicto manu mea (sub)scripsi.

Ein dritter Armenier, der an der feierlichen Sitzung teilnahm, war der schon erwähnte Nerses, ein vierter der Franziskaner (wohl Armenier) Basilius.

V.

Die Einigung der Armenier von Lemberg mit der katholischen Kirche.

Der armenische Erzbischof Gregor (2) von Lemberg war wohl von der Unionsbewegung in Kaffa erfasst worden. Zwischen Kaffa und Lemberg herrschte ja Handelsverkehr, und erst recht bestand zwischen den Armeniern in Kaffa und ihren Glaubensgenossen im Königreich Polen enge geistige

(1) Ich verdanke diese der Freundlichkeit meines Mitbruders Irenäus Hausherr.

(2) Vgl. SDISLAUS OBERTYŃSKI, *Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog*, in *Orientalia Christiana* 36 (1934).

Verbindung. Die lateinischen Wegbereiter der Armeniereinigung werden wohl auch den Versuch gemacht haben, den armenischen Erzbischof von Lemberg für den römisch-katholischen Einigungsgedanken zu gewinnen. Näheres jedoch ist uns nicht bekannt. Vielleicht hatte der katholische Mönch Nerses, der vom Papst Eugen IV. dem Erzbischof empfohlen wird, den Vermittler gespielt. Der armenische Patriarch wusste wohl vom Vorhaben seines ihm unterstellten Erzbischofs und billigte es. Denn der von den Gesandten des Erzbischofs nach Florenz gebrachte Vollmachtsbrief enthielt den vom Patriarchen den Armeniern Kaffa's geschriebenen Satz *quicquid Spiritus Sanctus illustraverit hanc synodum* fast wörtlich. Wer die zum Florentiner Konzil gesandten Vertreter des Erzbischofs waren, wissen wir nicht. Aber das Breve des Papstes an Erzbischof Gregor, 15. Dez. 1439, spricht von mehreren Gelehrten, die fähig waren, aus den Kirchenvätern und Kirchenlehrern Schwierigkeiten gegen die römisch-katholische Kirche vorzubringen, bis sie für die Wahrheit nach nicht geringer Zeit gewonnen, die Unionsbulle der Armenier vom 22 Nov. 1439 annahmen. Der Papst forderte den Erzbischof auf, ihrem Beispiel zu folgen und seinerseits die römisch-katholische Kircheneinigung in seinem Erzbistum zu fördern. Er empfahl ihm die nach Lemberg zurückkehrenden Gesandten und wünschte, durch Vermittelung des Mönchs von Kaffa, Nerses, gute Antwort vom Erzbischof zu empfangen. Leider fehlen bis jetzt andere Quellen, um die weiteren Schicksale der Armenierunion in Lemberg beschreiben zu können.

VI.

Ausführung der Armenierbulle in Kaffa, Pera, Vagarsabat.

Der Papst Eugen IV. stellte am 15. Dezember 1439 ein Breve [1] zugunsten des armenischen Bischofs von Kaffa aus. Hierin wird ihm das Recht eingeräumt, bei Feierlichkeiten die Mitra zu tragen wie der lateinische Bischof, und die kirch-

[1] Text bei Hofmann 47-49.

liche Gerichtsbarkeit über die Armenier auszuüben. Väterliche Huld bewies der Papst den armenischen Gesandten und den übrigen Mitarbeitern am Werk der Armeniereinigung. Serkis wurde mit dem Titel eines päpstlichen Kaplans ausgezeichnet. (1) Der Franziskaner Basilius wurde zum Bischof von Tana erhoben. (2) Die Laien (3) Paul Imperiali, Konsul von Kaffa, und der Edelmann Baptist De Gentilibus, Bürger von Kaffa, erhielten den in ihrer Familie erblichen Titel des römischen comes Palatinus.

Auch die genuesische Staatsregierung, unter Führung des Dogen Thomas Campofregoso, fuhr fort, die Armeniereinigung kräftig zu fördern.

Die armenische Gesandtschaft aus Kaffa verliess um Mitte Dezember 1439 Florenz und kam ungefähr am 28. Dezember in Genua an. Der Doge Campofrego, der schon Anfangs Dezember durch Johann von Montenero (4) und auch durch den Papst (5) die glückliche Kunde der Armeniereinigung vernommen hatte, sorgte für die ehrenvolle Rückkehr (6) der armenischen Gesandten nach Genua, und von da über Chios (7) und Pera nach Kaffa. Auch hatte er am 10. Dezember Anordnung getroffen, dass gemäss dem Wunsch des Papstes die Armeniereinigung festlich im genuesischen Gebiet gefeiert (8) wurde. Dem Dogen und den übrigen Regierungsbeamten von Genua lag viel daran, die Wiedervereinigung der Armenier in Kaffa und Pera sicherzustellen, und besonders den

(1) Brief des Dogen Campofregoso, 24. Juli 1441. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 1001, 490v.

(2) Brief des Dogen Campofregoso, 31. Dez. 1439. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1807, 660v-661r.

(3) Vatikanisches Archiv. Reg. Vat. 389, 118r-118v, 134v, 204r.

(4) Brief der genues. Staatsregierung an Johann von Montenero, 3. Dez. 1439. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1750, 636v.

(5) Breve des Papstes Eugen IV. an den Dogen Thomas von Campofregoso, 23. Nov. 1439. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1760, 640v-641r.

(6) Brief der genues. Staatsregierung an Balthasar Ususmaris, 12. Dez. 1439. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1767, 645v.

(7) Brief der genues. Regierung an die Herren (Mahonenses et mercatores Chii) von Chios, 30. Dez. 1439. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1804, 658r-658v.

(8) Anordnung der genues. Staatsregierung, 10. Dez. 1439. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1759. 640v.

armenischen Patriarchen in Vagarsabat für die Annahme der Unionsbulle zu gewinnen. Sie liess die Armeniereinigung amtlich im Regierungspalast zu Kaffa ([1]) verkünden und ein Exemplar ([2]) der Armenierbulle im Staatsarchiv zu Kaffa und Pera niederlegen. Sie gab der Regierung Kaffa's Anweisung, dem Vardapet Sarchis ([3]) hei der Durchführung der Armeniereinigung hilfreiche Hand zu leisten. Die armenischen Bischöfe in Kaffa und Pera seien von den Regierungsbeamten daselbst zu begünstigen und gegen eventuelle Belästigungen des Patriarchen zu schützen. Gegen den Konsul ([4]) Oliverius Marufus, der kein Freund der Armenierunion war, schritt die genuesische Regierung ein.

Der Patriarch Konstantin VI., der bekanntlich Freund der Florentiner Kircheneinigung war, starb wohl bald nach Abschluss der Armeniereinigung; sein Tod wurde verhältnismässig spät der genuesischen Regierung bekannt. Letztere scheint auch nichts davon gewusstz haben, dass er — wie gewöhnlich angenommen wird — einen Nachfolger erhielt, Ioseph III., der nur ein halbes Jahr regierte. Hingegen ist uns ein Brief des Dogen Campofregoso an den Patriarchen Gregor vom 5. April 1441 bekannt. Hierin wird beklagt, dass er noch nicht die Florentinereinigung angenommen habe. Offenbar war die genuesische Regierung schlecht über die wahre Sachlage unterrichtet, zumal Patriarch Gregor wegen der verworrenen politischen Verhältnisse im Herbst 1440 fern von seiner Residenz Vagarsabat weilte. Es bestehen gute Gründe, anzunehmen, dass Patriarch Gregor die Florentiner Unionsbulle der Armenier auch seinerseits guthiess. Denn wir kennen seinen Brief ([5]) an den Papst Eugen IV., 4. September 1440 (die Zahl 1450 offensichtlicher Fehler, wie bereits Mansi sah), in dem er von Kairo aus über seine Begegnung mit dem Franziskaner Albert von

([1]) Brief der genues. Staatsregierung an die staatl. Behörden in Kaffa, 5. April 1440. Staatzarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 499, 225v-226r.

([2]) Brief der genues. Staatsregierung an die staatl. Behörden in Kaffa, 16. Apr. 1440. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 203, 86r-86v; n. 204, 86v-87r.

([3]) Brief der genues. Staatsregierung an die staatl. Behörden in Kaffa, 7. Apr. 1441. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 812, 381v-382r.

([4]) Brief der genues. Staatsregierung an die staatl. Behörden in Kaffa, 24. Juli 1441. Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 1001, 490r-490v.

([5]) Text bei Balgy 161-163.

Sarteano schrieb, der ihm die Unionsbulle mitgebracht habe. Er bekannte: Filii quoque mei spirituales Sarchis Verthebet et Thomas Verthebet venerunt ad Te, meam personam repraesentantes. Quidquid Tecum fecerunt ac dixerunt, totum gratiose accepto, quod a Te altissimo sit statutum.

In den Briefen der genuesischen Regierung an die armenischen Patriarchen kehrt der Vorschlag wieder, ihre kirchliche Residenz in eine christliche Stadt zu verlegen. Es werden Kaffa, Pera, Famagusta vorgeschlagen. Doch kam es nicht zu diesem Schritt, obwohl schon Patriarch Gregor wegen der Kriegsverhältnisse Vagarsabat verlassen musste. Er wollte wahrscheinlich keine der unter lateinischer Staatshoheit gelegenen Städte zur Patriarchenresidenz machen, um seine kirchliche Wirksamkeit den nichtchristlichen Herrschern nicht als politisch verdächtig erscheinen zu lassen, und um leichter seine Rechte auf die Armenier des den Türken unterstellten Heiligen Landes wahren zu können.

Es seien nunmehr einige Quellenschriften veröffentlicht, die die Lage der kirchlichen Armeniereinigung 1439 bis 1441 beleuchten.

1.

Freiheitsbrief Genuas für die katholischen Armenier in Kaffa.

30. Dezember 1439.

Empfehlung der armenischen Gesandten, insbesondere des Serkis, Aufforderung zur Verkündigung des Armenierdekrets (Papstbulle), Baufreiheit für kath. armenische Kirchen, Freiheit von Abgaben, Anordnung über die Feiertage, die Sklaven kath. Herren, Sondervergünstigungen für Privatpersonen.

Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1806, 659r-660v.

Thomas dux etc. Consilium etc. et officium provisionis Romaniae communis Ianuensis egregiis et nobilibus et prudentibus viris consuli, massariis et consilio civitatis Caphensis dilectissimis nostris salutem.

Tandem Dei munere, cuius incomprehensibilis bonitas hominum demerita longe superat, Armeni ad gremium Romanae ecclesiae reversi sunt, et tam innumerabiles populi, qui multis saeculis aberraverant, agnita postea matre in sinu eius benigne recepti sunt.

Cuius quidem tam rari tamque ingentis boni auctores praecipui sacrarum litterarum professores ac patres reverendi magistri Sarchis et Thomas legati ab reverendo patre domino patriarcha Armeno in Italiam usque transmissi multa commendatione ac magnis laudibus digni sunt, qui ambo iam senio graves contemptis longae navigationis periculis incommodam asperamque legationem susceperunt, ne divino obsequio deessent tantique boni spem licet incertam intentatam relinquerent.

Quam ob rem volumus et ante omnia vobis iubemus, ut legatos ipsos eorumque comites non modo benigne honorificeque accipiatis, verum quamdiu vixerint, semper eos foveatis ac veneremini, et in iis, quae ab aequo et honesto non recedant, sibi gratificari studeatis.

Deinde monemus vos, ut primarios viros Armenos in palatium convocetis illosque edoceatis, quanta fuerit in eos misericordia Dei, qui ab veteribus erroribus ad veritatis agnitionem eos reducere dignatus est, quantumque profuerit ipsa legatio et ad animarum remedium et ad decus ac dignitatem eorum deinceps amplificandam, eosque postremo exhortamini, ut hoc Dei munus laeti suscipiant et cum gratiarum actionibus teneant.

Nos autem, ut iam sentiant, quantum eorum conditio (1) melior facta sit, comprobamus ac his litteris ratificamus gratias concessionesque et cun(c)ta ab Romano Pontefice sibi indulta eaque omnia ab vobis volumus inconcusse servari.

Item decernimus ac concedimus, ut liceat deinceps Armeno populo aedificare sibi ecclesias intra m(o)enia castri, nec id sibi deinceps inhiberi possit.

Item liberamus liberasque et exemptas reddimus omnes Armenorum ecclesias ubicunque in urbe Caphensi positas ab omni cabella soli seu terratici, quam communi solvere consuevissent, ita ut deinceps ecclesiis ipso vero Dei cultui servientibus libertas servetur, quae catholicorum ecclesiis debetur.

Si quid autem pro eiusmodi Armenorum ecclesiis solvi solet privatis hominibus, quantum sine iniuria liberari non possent, id quicquid est, in priori statu relinquimus.

Item decernimus ac iubemus, ut eas tantum festivitate custodire teneantur, quae a nobis nuper declaratae sunt, quas omnes distincte nominavimus in eo decreto, cuius copia ipsis oratoribus data est.

In reliquis vero annuis solennitatibus sit Armeni populi arbitrio relictum et operari et feriari, ut cuique ipsorum placuerit.

(1) condictio MS.

Et quoniam delata ad nos querela est, quod si contingat pauperes aliquos ad sustentationem vitae clausis aedibus operari illis praesertim diebus, quibus feriandum esset, effringuntur fores eorum et male multantur, dicimus eiusmodi violentias omnino prohibendas esse. Nam quemadmodum contra statuta ecclesiae dispensare non possumus, ut diebus feriandis liceat operari, ita intelligimus minime decere, ut magistratus saecularis violenter domos irrumpat et eorum, quae ad conscientiam pertinent, iudicem se multatoremque constituat.

Item cum sciamus saepe contigisse, ut servi ab Armenis dominis ad episcopum fugientes retenti baptizatique sint nec postea dominis suis redditi, quod tunc quidem aut laudabile aut certe tolerabile fuit, cum Armenus populus veteribus erroribus involutus ab obedientia Romanae ecclesiae deviabat, volumus vobisque iubemus, ut nunc quandoquidem inter Armenum et catholicum nihil interest, nihil tale deinceps fieri permittatur, nec si quis servus ab Armeno domino fugerit, episcopus aut quisquam alius ecclesiasticus vel saecularis magistratus illum retineat, sed reddatur mox domino suo, nisi forte dominus convinceretur in solita haeresi (1) solitisque erroribus perseverare.

Item quoniam, ut initio diximus, praenominati domini oratores omni laude omnique honesto favore digni sunt, cum audiamus controversiam quandam dudum pendere intra sororem ipsius magistri Sarchis in partem adversam, quae lis a quadam domo exoriri videtur, volumus, ut vos consul auditis partibus et earum iuribus discussis inter illas ius reddatis summarium et expeditum, delationibus cavillationibusque procul amotis.

Supplicatum praeterea nobis est, ut Ciegatum quendam Armenum nomine Agob ab avaria eximi iubeamus, cui quidem petitioni profecto annuissemus, nisi vereremur rem parvam posse maiorum damnorum causam esse. Quam ob rem petitionem ipsam ad vos reiiciendam duximus, committens vobis, ut petitione audita et re considerata faciles vos ac pronos praestetis ipsi supplicanti.

Haec specialibus praeceptis vobis committenda duximus.

Generali autem admonitione volumus, ut legatos ipsos eorumque comites totumque Armenum populum maiore caritate omnique favorum genere impensius commissos suscipiatis.

In quorum omnium testimonium etc.

Data die ultima decembris [1439].

(1) haerisi MS.

2.

Schutz der armenischen Bistümer Kaffa und Pera.

Am 30. Dez. 1439 mahnte die genuesische Regierung (1) ihre Behörden in Kaffa, den armenischen Bischof Kaffa's und sein Bistum zu begünstigen und zu beschützen.

Deinceps autem dominum episcopum Armenum cum toto eius populo magna caritate a vobis foveri ac iuvari volumus eosque ab omni iniuriarum genere tutos fieri, ita ut etiam, si dominus patriarcha Armenus commissarios suos Capham mitteret, qui ullas iniurias vel episcopo vel populo intentarent, a vobis inhiberi volumus, ne contra ius fasque ullo modo vexentur. Habetis animum nostrum. Vos curate, ut hanc eorum unionem cognoscant honori ac dignitati sibi cessisse.

Auch die genuesischen Behörden in Pera (2) erhielten am 31. Dez. 1439 dieselbe Vorschrift betreffs des armenischen Bischofs von Pera und seiner Untergebenen.

3.

Doge Campofregoso und Senat von Genua an den armenischen Patriarchen Konstantin.

4. Jan. 1439.

Freude über die Armeniereinigung, Aufforderung zur Unterstützung dieses Werkes.

Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1820, 665r.

Reverendo in Christo patri domino C(onstantino) Armenorum patriarchae dignissimo.

Reverende in Christo pater. Tenemur omnes profecto gratias immortales Deo reddere pro summa eius misericordia, quam nuper effudit in nos, reducens cun(c)tos christicolas orientales Armenos et Graecos in sinum sanctae matris suae ecclesiae Romanae, pro qua quidem reductione nos processiones solemnes cum gratiarum actionibus

(1) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1805, 658v-659r.

(2) Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 8, n. 1806, 659r.

in omni dicione Ianuensi fieri iussimus, et quicquid fieri potuit ad testandam laeticiam, quam intus concepimus, id omne peregimus.

Quod reliquum erat, paternitatem vestram rogare constituimus, ut tantum Dei munus grato animo accipiens adhortari velit populos sibi subditos, ut et ipsi gratias Deo referant pro tanto misericordiae suae dono, teneantque constanter, quicquid pro hac sancta unione constitutum est.

Nos autem, qui populos Armenos semper fovimus ac semper diligimus, commendamus eos omnes paternitati vestrae et illos praecipue, qui Capham urbem incolunt.

Nam nos, ut intelligant hanc unionem ad decus et dignitatem eis cedere, parati sumus cun(c)tis honestis favoribus eos attollere, sustinere ac iuvare, et in nulla re sibi unquam deesse, offerentes etiam nos in omnia vota paternitatis vestrae.

Data IIII ian. [1440].

4.

Doge Campofregoso und Senat von Genua an den armenischen Patriarchen Konstantin. (¹)

5. Sept. 1440.

Bitte um Verlegung der Patriarchenresidenz.
Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 500, 226ʳ-226ᵛ.

Rev.mo in Christo patri domino C(onstantino) patriarchae Armenorum dignissimo.

Magnam voluptatem, Rev.me pater, attulit orbi christiano sancta reductio populorum Armenorum. Erat enim dolendum, immo verius lacrimandum, quod tot nobiles populi, qui ecclesiae primitivae fundamenta iecerunt, nunc abscis(s)i ab ecclesiae corpore et infidelibus dominis subditi aberrarent.

Nos, ut paternitas vestra novit, Armenos populos in civitatibus nostris humane semper ac benevole collegimus, nec honoribus ac favoribus suis unquam defuimus. Nunc autem post sanctam reductionem fovebimus ac extollemus eos multo impensiore cura quam prius.

Quam ob rem videtur nobis, quod vestra paternitas multo melius ac dignius Caphae mansionem faceret quam sub dominis infidelibus.

(¹) Dieser war wohl inzwischen schon gestorben.

Ibi enim cum vestris populis quiete ac libere et, ut aequum est, honoratius negotia vestra gereretis, nec esset, qui vos a libera rerum administratione retardaret.

Propter quae vobis ac vestris omnibus offerimus mansionem Caphae ac Perae terrarum nostrarum, ubi nihil vobis deerit eorum, quae dignitati vestrae conveniant, rogantes, ut dignitate vestra et populorum vestrorum salute considerata velit paternitas vestra infidelium loca relinquere et Capham urbem christianissimam commigrare.

In qua materia gratissimum nobis erit, ut vestrum propositum ad nos rescribatis.

Data V septembris.

Thomas dux etc. et consilium etc.

5.

Doge Campofregoso und Senat von Genua an den armenischen Patriarchen Gregor.

5. Apr. 1441.

Aufforderung zur Annahme des Armenierdekrets, Bitte um Verlegung der Residenz.

Staatsarchiv Genua. Litt. reg. 10, n. 808, 379v-380r.

Rev.mo in Christo patri domino Gregorio patriarchae Armenorum dignissimo.

Litteris illis, quae novissime nobis a Capha transmissae sunt, cognovimus, Rev.me pater, concordiam et unionem illam, quae in sacro ycumenico concilio Florentino magna omnium christianorum laeticia firmata est, nondum a vobis comprobatam fuisse. Rationes huius dilationis incognitae nobis sunt.

Verum dum consideramus egregiam illam legationem, quae a bonae memoriae Constantino patriarcha praedecessore vestro et primariis Armenorum Caphensium ad Romanum Pontificem cum sufficientibus mandatis et latissimo arbitrio missa sunt, omnia prudenter et magno consilio transegisse, mirum nobis visum est, quod in suscipiendo huius sanctae unionis decreto vel dubitationes vel dilationes rebus adiiciantur.

Cogitet quaesumus prudentia vestra, quod graviter peccent in Christum, si qui sunt qui unita nuper eius membra dividere et rursus dilacerare moliuntur. Cogitet, quam turpe et infame foret omnibus

Armenis populis, legationem celeberrimam ad Summum Pontificem decrevisse, arbitrium ac mandata dedisse, et quae postea maximo omnium consensu facta fuissent, contemnere nec velle, quae decreta sint, implere. Cogitet postremo vestra paternitas, quod si unionis decretum non accipitur, necesse fiet omnem censum ac redditum vestrum ubique in regnis Latinorum ac Graecorum vobis interdicere, et gens Armena, quae in multis urbibus et praesertim in omni dicione Ianuensium fovetur et honoratur, in contemptum ac dedecus decidet.

Quae omnia dum consideramus, rogare statuimus paternitatem vestram, ut pro Deo ac dignitate vestra et populorum Armenorum velit decretum huius sanctae unionis reverenter accipere et, ut decet, quae agenda sunt, implere.

Et quoniam multo dignius multoque liberius paternitas vestra sedem sibi constituet in urbis christianorum quam infidelium, offerimus vobis Capham, Peram ac Famagustam, rogantes, ut velitis in una earum urbium sedem vobis firmare.

Nos quidem operam dabimus, ut vobis vestrisque omnibus honor ac reverentia et omnia humanitatis officia praebeantur, quod certe erit honorificum vobis et gratissimum Summo Pontifici et omnibus principibus christianis.

Data V aprilis [1441].

VII.

Nachwirkung der Armeniereinigung.

Bis zur Eroberung Kaffa's durch die Türken 1475 bestand die Florentiner Kircheneinigung in jener grösstenteils von Armeniern bewohnten Stadt. Auch die dort wohnenden Griechen haben bis zu dieser Zeit unter Leitung eines katholischen Bischofs griechischen Ritus gestanden. Die Beweise für diese Behauptungen können aus den Quellenschriften [1] des Staatsarchivs in Genua genommen worden. Inwieweit die von Kaffa nach Konstantinopel von den Türken übersiedelten katholischen Armenier ihrem Glauben treu blieben, kann vorläufig nicht entschieden werden.

[1] Veröffentlicht in *Atti di Società Ligure di storia patria*, VII, 1 (1871), VII, 2 (1879).

Auch die kirchlichen Schicksale der Armenier in Pera sind mir nicht bekannt. Erst vom XVII. Jahrhundert ab haben wir eine neue Unionsbewegung der Armenier in Konstantinopel und Pera, die trotz grosser Bedrängnisse zu bedeutenden Erfolgen führen sollte.

Über die Kreise von Kaffa und Pera hinaus ist die Fortdauer des florentinischen Einigungsgedankens in Kleinasien noch um 1456 festzustellen. Der lateinische Bischof von Kaffa Jakob Campora O. P. bezeichnete am 1. Februar 1456 vor dem Kaiser Friedrich III. in Graz den armenischen Patriarchen Karapet I. (1447-77) als treu katholisch. Die von JORGA (1) und LOENERTZ nach einer Handschrift der Nationalbibliothek Wien (lat. 4322, 11r, 14r) veröffentlichte einschlägige Stelle lautet:

Peractis mihi a Sede Apostolica commissis in partibus Armeniae inferioribus, cum me sensissent orientales antistites occidentales partes adire volentem legationem functurum, accurata singuli mihi suas litteras destinarunt...

Voce itaque omnium orientalium antistitum, potissime Rev.mi domini Carabith patriarchae Vagserabat et grandis omnium Armenorum, honoratissimorum et dominorum archiepiscoporum Nachaoensis, Gambaliae, Taurisii et Tafesilii ceterorumque fidelium, qui quamvis vivant sub tyrannica servitute Syroch Amirza et Iamza Turchman, qui sedem quondam regis Assueri nunc occupat et in Mesopotamia dominatur, tamen Sedis Apostolicae magisterio semper intendunt.

Der nämliche Patriarch wählte in einem um den armenischen Bischofsstuhl von Kaffa entbrannten Streit (2) zweier armenischen Bischöfe den lateinischen Bischof von Kaffa Hieronymus Panissari O. P. als seinen Vertrauensmann und rechtlichen Vertreter vor der staatlichen Behörde in Kaffa 1474, und der lateinische Bischof willfahrte seiner Bitte.

Sollen wir eigens hervorheben, dass die späteren Einigungsversuche und Einigungen der Armenier mit der römisch-katholischen Kirche sich gerne auf die Armeniereinigung des Konzils von Florenz beriefen? Wir halten es nicht für nötig, da hierüber nicht wenige veröffentlichte und handschriftliche

(1) N. JORGA, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle.* IVe série (1453-1476). Bucarest 1915. 57, 62. R. LOENERTZ O. P., *La Société des Frères Pérégrinants.* Rom 1937. 116.

(2) *Atti di Società Ligure di storia patria* VII, 2, S. 325; 329.

Zeugnisse vorliegen. Nur auf das Wort des Papstes Urban VIII. wollen wir hinweisen, das er dem armenischen Patriarchen Philipp schrieb [1]:

illustris extat memoria Florentini Concilii, in quo maxima cum pietate ac zelo, Eugenio IV Pontifice, Armeni concordiam cum Romana Ecclesia inierunt, et summa populorum omnium approbatione sese ad Apostolicae Sedis unitatem aggregarunt.

Rom, 4. Januar 1939.

G. HOFMANN S. I.

(1) Aus der Kopie dieses Papstbriefes im Archiv der Propaganda. Congregazioni particolari, vol. 3, 228r; vgl. auch BALGY, der jedoch jene Handschrift nicht nennt, S. 176.

WLADIMIR, DEM APOSTELGLEICHEN ZUM GEDÄCHTNIS

(988-1938)

Zwischen den Jahren 1037 und 1051, noch vor dem Ausbruch des grossen Schismas zwischen der Ost-und Westkirche schrieb der Priester Hilarion, den Fürst Jaroslaw, der Weise, kurz darauf gegen die Griechen zum Metropoliten der frührussischen Kirche in Kiew ernannte, ein « Wort von dem Gesetze und der Gnade ». Darin ist auch ein Lob unseres Kagan, d. h. unseres Fürsten Wladimir enthalten, « denn durch ihn sind wir ja zu Christen gemacht worden ». (1)

Darin lesen wir: « Gespriesen sei der Fürst Wladimir, der sich vom Teufelsdienst abgewandt und sich Christus, Gott seinem Herrn zugewandt hat, der sein ganzes Volk versammelt und es gelehrt hat, Gott zu dienen. Du bist der Apostel unter den Fürsten, weil du das ganze russische Land durch die Taufe Gott zugeführt und deine Leute gelehrt hast, sich Gott zu beugen und Lob zu singen dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste! »

Es ist auffallend, dass unsere heutigen Anschauungen über den hl. Wladimir und seine Zeit sich mit den Anschauungen Hilarions mehr decken als etwa mit den legendären Erzählungen, welche der sogenannte « Bericht der Vorzeit » (Povest vremenych let) enthält, dessen verschiedene Bestandteile und nachträgliche Überarbeitungen reinlich zu scheiden bis jetzt nicht gelungen ist und wohl auch sobald kaum gelingen wird.

Wladimir war von Geburt auf ein echter Waräger-ein herumstreifender Nordgermane, der ohne grosse Schwierigkeiten

(1) Ilariona, *Mitropolita kievskago*, slovo 1, in: *pribavlenija k izdaniju tvorenij svjatych otcev v russkom perevodje*, Moskau 1844, Teil II, p. 256-293.

im fremden Lande eine neue Heimat fand, wenngleich ein vitaler Hang zur alten Heimat doch in seiner Seele haften blieb.

Geboren war Wladimir in Kiew als Sohn Swjatoslaws, des Heiden, und der Malfreda. einer heidnischen Angestellten. der Schlüsselbewahrerin der hl. Olga, der Mutter Swjatoslaws. Die Chronik umgibt sie deshalb mit einer verhaltenen Ehre. Erzogen wurde er erst von seiner willensstarken, klar sehenden Grossmutter. Diese ἀρχοντίσσα, wie die byzantinischen Quellen sagen (1) war wohl 957 in Byzanz gewesen und dort getauft worden. (2) Sie hatte aber dort nicht die Achtung gefunden, die sie gesucht hatte. So hatte sie nach ihrer Rückkehr nach Kiew unabhängig und stolz mit dem aufsteigenden deutschen Königtum Verbindungen angeknüpft. Bischof Adalbert jedoch, den König, bald Kaiser, Otto I. ihr zugesandt, hatte schon nach einem Jahre (962) aus Russland weichen müssen, und mit ihrem Sohne Swjatoslaw war das warägische Heidentum daselbst zu neuer Macht gelangt. Unwiderstehlich zog es Swjatoslaw von Kiew fort. Zuerst zusammen mit dem byzantinischen Kaiser Nikephorus Phokas, dann auf eigene Faust kämpfte er gegen Peter, den an Titeln reichen βασιλεῦς τῆς Βουλγαρίας. (3) Hiebei eroberte er 969 dessen Hauptstadt Preslav und wollte sie zur eigenen Hauptstadt machen. Somit überliess er Kiew im Jahre 970 seinem Sohne Jaropolk und zog fort auf den Balkan. Schon im gleichen Jahre, das ihn bis an der griechischen Grenze gesehen hatte, wurde er jedoch von den Griechen besiegt und musste vor ihnen schliesslich gänzlich aus dem Lande weichen. Im Winter 971 endlich kam er an den Stromschnellen des Dnjepr ums Leben.

Viel bewusste Erinnerungen wird Wladimir von all dem nicht mitgenommen haben. Er befand sich damals in Nowgorod, jener stark unter warägischem Einfluss stehenden Stadt am Ilmensee. Dobrynia, der Bruder Malfredas hatte den Knaben, sobald er der Kinderstube entwachsen war, von

(1) Constantin Porphyrogenetos, *de cer.* lib. II, cap. 15. ed. Bonn. tom. I p. 594.

(2) Continuator Reginonis, ad 959. Mon. Germ. hist., Scriptores I. p. 624; Adalbert war Abt in Weissenburg im Elsass, als dortselbst diese Chronik niedergeschrieben wurde.

(3) Brief des Patr. Theophylakt Πέτρῳ Βουλγαρίας βασιλεῖ, in: V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* I, Heft 2, U. 789.

Swjatoslaw zur Erziehung anvertraut erhalten. Er galt als Fürst der Stadt. Manches von all den verschiedenen Eindrükken wird aber doch als lebendiges Erbgut in ihm geblieben und mit ihm herangewachsen sein: Von der Grossmutter her, die Neigung zu Byzanz, jedoch verbunden mit dem Stolze, der sich nichts vergibt, sowie der klare Blick für den Wert des lateinisch-römischen Westens; von Vater her das Wissen, dass der Balkan auch für Kiew von wesentlicher Bedeutung sei — so wesentlich, dass er für die Herrschaft dortselbst sein Leben geopfert hatte; von der Mutter und ihren Verwandten unter den Warägern her der starke Einschlag nordischen Wesens. Die geistige Umgebung in Holmgardr — d. h. in eben jenen Gegenden am Südufer des Ladogasees, die gleichsam einen Landpass bildeten zwischen Süd und Nord, zwischen Ost und West, war nur geeignet, solch ein gesegnetes Erbe zu bewahren.

Auch die Landflucht in Skandinavien, wohl in Norwegen, wohin zu gehen ihn sein Bruder Jaropolk 976 zwang, konnte seinen Blick nur weiten. Seine Stammesgenossen, die westwärts auszogen um Raub und Beute aus allen Flussmündungen mit sich fortzuschleppen, konnten viel erzählen von Städten und ihren Reichtümern, von Kirchen und ihren Unterhaltsmöglichkeiten, von Kaisern, Königen und Bischöfen. Soweit unterschieden sich die Westlandfahrer nicht viel von den Ostlandfahrern, die Wladimir ja kannte. Nur eines war in Norwegen und ganz Skandinavien doch anders als in den Städten an der Griechenstrasse: dort war alles reif für das Christentum. (1) In Dänemark, Norwegen und in Schweden war ja schon im Laufe des IX. Jahrunderts das Christentum gepredigt worden, vor allem von Hamburg-Bremen aus. Und wenn der sichtbare Erfolg dieser Predigt auch nicht sehr gross gewesen war, so war der Boden doch bereitet worden, und das Erzbistum vergass seine Missionsaufgabe nie. Im Laufe des X. Jahrhunderts waren dann von England her Glaubensboten über die Nordsee gekommen. Manche der streifenden Nor-

(1) Für die Mission in Dänemark u. Schweden von Deutschland aus siehe A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. II, Buch 5, Cap. 4; Bd. III, Buch 6, Cap. 2; Buch 7, Cap. 4. Daselbst die Quellen; Für die Mission in Schweden von England aus siehe Sv. Tunberg, *Äldre Medeltiden*, in: *Sveriges historia till våra dagar* Teil II, Stockholm 1926.

mannenfürsten nahmen auch im Ausland auf ihren Fahrten das Christentum an (1). Dies tat auch Olaf Tryggwison, ein Norwegerfürst, den Wladimir kennen und lieben lernte. Man stand am Ende einer Zeit; — alle heidnische Gegenwirkung hatte den Lauf des Christentums nicht aufhalten können, weder in Dänemark, wo es schon endgültig durchgedrungen war, noch in Norwegen oder im uppländischen Svealand, obgleich Schweden in dieser Hinsicht noch weit hinter den andern beiden skandinavischen Staaten zurückblieb.

Wladimir aber wollte nicht in Skandinavien bleiben. Das Kiewer Russland war doch sein Heimatland. So zog er im Jahre 978 nach Nowgorod zurück. Dort trieb ihn die Gewalt der Umstände vorerst wieder ins heidnische Lager.

Das kam so. (2) Sein Bruder Jaropolk, vor dem er hatte fliehen müssen, hatte sich aus dem Kiewer Gebiet, aus den späteren westrussischen Ländern und aus Nowgorod ein wohlunterworfenes Reich gebaut. Der ganze Handelsweg von Norden nach Süden war in seiner Hand — auch die beiden Ausgänge desselben. Aber die beiden Länder, welche dieser Weg hätte verbinden sollen, waren ihm — trotz einer Gesandschaft, die Kaiser Johannes Tsimisces an ihn abgeordnet hatte, praktisch verschlossen. Es ist kein Wunder, dass wir gerade aus seiner Zeit von Verbindungen nicht nur mit dem deutschen Königtume, sondern auch — freilich nicht aus einer uns heute noch vorliegenden zeitnahen Quelle — zum ersten Male von einer direkten Verbindung des « Rus » - reiches mit dem römischen Papste hören (3). Obgleich uns über diese Gesandschaft Papst Benedikts VII. auch keine römischen Quellen erhalten sind und wir uns einzig auf die Chronik des Patriarchen Nikon stützen müssen, so nehmen wir doch keinen Anstand diesem Berichte Glauben zu schenken.

Der christentumsfreundliche Charakter des Reiches seines Bruders und Feindes, den er beseitigen wollte, zwang aber den jungen Eroberer von selbst ins Lager der heidnischen,

(1) z. B. König Swein von Dänemark; HAUCK, wie eben Bd. III Buch 7, Cap. 4 p. 636.

(2) cf. V. ZAIKIN, *Christijanstvo na Ukraini za časie knjazja Jaropolka I* (969-979), in: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* III (1928), Heft 1/2. p. 1-40.

(3) NIKONOVSKAJA, ad 6487.

von den Warägern getragenen Opposition. Und schwer mag dies Wladimir nicht gefallen sein! Die Art, wie er sich in Polotzk die nicht der Familie der Rurikiden entstammende Rognieda zu eigen nahm, ist dessen ein klarer Beweis, mag auch manche Einzelheit des Widerwillen weckenden Berichtes, wie dies Stender-Petersen vielleicht in etwas allzu weit gehender Weise sich darzutun bemüht, nordisches Sagengut sein (1).

Nachdem Wladimir den Jaropolk, vielleicht durch den Verrat eines Warägers, besiegt hatte, sicherte er sich seine Herrschaft durch ausgedehnte Kriegszüge. Er bekämpfte die Polen bis nach Przemyśl und Lublin hin, er unterwarf die Jatwägen zwischen Grodno und Białystock; ebenso zog er gegen die Radimitschen und wahrscheinlich auch gegen die Wolgabulgaren. In seiner Hauptstadt Kiew aber förderte er das Heidentum. Er errichtete, ähnlich wie sich in Uppsala am Fyrisfluss in Roslagen eine befand, eine heidnische Tempelstätte mit einem Bildnis des Perun, der germanischen Donar oder Wettergottes. Es wird auch berichtet, dass er, genau wie seine Stammesgenossen in Uppsala, dort Menschenopfer darbringen liess. Das Los fiel dabei auf einen christlichen, von Konstantinopel zurückgekehrten Waräger, der mit seinem Vater zusammen ermordet wurde. Die beiden werden von der russischen Kirche als heilige Blutzeugen verehrt.

Konnten wir uns bisher an den Povest vremenych let halten, so müssen wir uns von nun an entschlossen von dieser Kompilation freimachen. Sie beginnt allzu viele legendenhafte Züge aufzuweisen. Für einen Teil derselben lässt sich die Herkunft feststellen. So wie sie aber der Reihe nach aufgezählt werden, sind sie aus keiner anderen gleichzeitigen Quelle zu belegen.

Die Chronik erzählt nämlich, dass — wie auf Verabredung — in einer Reihe die Vertreter der vier grossen Religionsgemeinschaften jener Zeit, nämlich die Juden, die Muhammedaner, die lateinischen Christen und die griechischen Christen sich bei Wladimir einfanden. Alle vier empfahlen den Fürsten jeder seine Art Gott zu dienen, am eindringlichsten der

(1) A. Stender-Petersen, *Die varägersage als quelle der Altrussischen chronik*. Aarhus 1934, p. 210-246.

Grieche: der « Philosoph ». Schliesslich schickte Wladimir, fast um sich vor dem Ungestüm zu retten, eine Gesandschaft von weisen Männern zu jeder derselben: nur die Juden werden dabei übergangen. Am meisten Eindruck habe dabei die wahrhaft himmlische Pracht der byzantinischen Zeremonien gemacht, und so entschloss sich Wladimir byzantinischer Christ zu werden, vorerst allerdings nur im Princip. Das Jahr darauf zog er, man weiss nicht recht warum, in den taurischen Chersones und eroberte durch Verrat die Stadt Cherson. Als Lösepreis für die Rückgabe derselben forderte er die Hand der purpurgeborenen Anna, der Schwester der beiden byzantinischen Kaiser Basilius und Constantin. Nachdem Wladimir die Vorbedingung einer solchen Heirat, nämlich, die Annahme des Christentums zugesagt hatte, fand sich die Kaisertochter unter Thränen bereit nach Cherson zu reisen. Der kurz nach ihrer Ankunft erblindete Wladimir wurde erst während der durch den Bischof von Cherson vollzogenen Taufhandlung wieder sehend. Dann folgte der Eheabschluss mit der Kaisertochter. Auch wurde ihm zum Schutze vor den Häretikern ein langes Glaubensbekenntnis übergeben, sowie ein Bericht über die sieben ersten Konzilien zusammen mit einer Warumg vor der Lateinern. Und dann zog Wladimir mit seiner Frau und etlichen Priestern, jedoch ohne die Bischöfe, welche die Kaisertochter begleitet hatten, zurück nach Kiew.

Dieser Bericht ist zusammengesetzt aus kurzen annalistischen Angaben und längeren Erzählungen. N. Nikolskij hat sich vor allem damit beschäftigt, die litterarische Herkunft dieser Erzählungen ausfindig zu machen (1). Für viele derselben kann er den Fundort angeben und somit nachweisen dass diese Reden von einem späteren Redaktor z. T. erst zusammengestellt und dann mit den annalistischen Angaben zu einem Ganzen verbunden worden sind.

Die Chronik selbst gibt zu erkennen, dass sie sich auf verschiedene Quellen stützt, wenn sie selbst die Taufe Wla-

(1) N. NIKOLSKIJ, *k voprosu ob istočnikach ljetopisnago skazanija o sv. Wladimirje*, in: *Christianskoe Čtenie*, Bd. 214 T. 1 (4902), S. 89-106. Derselbe: *Materialy dlja povremennago spiska russkich pisatelej i ich sočinenij (X.-XI. vv.)*, S.-Peterburg 1906. In diesem Werke wird auch zum jeweiligen Stück über die Ansichten der übrigen russischen Forscher berichtet.

dimirs zwar nach Cherson verlegt, dabei aber betont, dass etliche meinen, er sei in Vasiliev, andere er sei anderswo getauft worden. Auch Nikolskij kann aus dem russischen « Bericht der Vorzeit » zu keinem gesicherten Ergebnis kommen. So werden auch wir diese Frage kaum endgültig lösen können.

Wir wollen aber doch versuchen auf Grund dessen, was die Chronik nicht erwähnt, was uns aber andere Geschichtsquellen überliefern ein möglichst getreues Bild von der Taufe Wladimirs und den sie begleitenden Umständen zu zeichnen.

Aus dem übereinstimmenden Zeugnis der von Olaf Tryggwison handelnden nordischen Sagas wissen wir, dass dieser seinen Freund Wladimir in Kiew besucht hat. Für einen streifenden Waräger war dies kein aussergewöhnliches Unternehmen. Eine der Sagas, die sicher nach 1120 geschrieben ist (1), die Saga Olafs Konungs Tryggvasonar von Gunnlaug berichtet, dass Wladimir ausschliesslich durch Olafs Einfluss bewogen das Christentum angenommen habe. Aber auch die neueren Freunde dieser These geben zu, dass nicht nur die eben erwähnte sondern auch alle anderen Sagas, die sich mit Olafs Taten beschäftigen, so verwirrt sind, dass man nur mit Mühe den historischen Kern herauschälen könne. Zeitlich den in Betracht kommenden Ereignessen näherliegende nordgermanische Berichte sprechen sich denn auch keineswegs so bestimmt aus. Sie sprechen nur von einen « Fürsten », ohne einen Namen zu nennen. Und es gab gar manche Warägerhäuptlinge damals in Russland. Es scheint mir nur schwer angängig anzunehmen, dass sie Wladimir meinen. So sagt auch N. de Baumgarten: « Tout ce qui vient d'être exposé montre qu' Olaf, même s'il ne prit pas une part active à la conversion de Saint Wladimir, dut être mêlé pourtant à des évênements, qui s'y repportaient de près » (2).

Wollen wir der Wirklichkeit näher kommen, müssen wir uns entschlossen der byzantinischen Geschichte zuwenden.

(1) Cf. N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, Rom 1932 p. 68.

(2) N. de Baumgarten, *Olaf Tryggwison, Roi de Norvêge, et ses relations avec Saint Vladimir de Russie*, in: *Orientalia christiana* XXIV (1931) p. 34.

Im Jahre 986 führten, wie dies byzantinische und arabische Quellen andeuten, « russische » also warägische Abteilnugen, welche ja alle durch Kiew kommen mussten, zusammen mit den Bulgaren Krieg gegen Byzanz. Solche « Russen » werden erwähnt in der für die Bulgaren siegreichen Schlacht an der Trajanspforte (südlich vom heutigen Sophia) am 17 August 986. Die russische Chronik hinwiederum berichtet, dass Wladimir seine warägischen Scharen zu den Griechen abschob, wenn sie ihm nach Beendignug seiner Feldzüge anfingen lästig zu werden.

Es bedurfte allerdings solcher persönlicher Erlebnisse nicht mehr um die byzantinischen Kaiser auf diese Möglichkeit aufmerksam zu machen sich Hilfstruppen zu verschaffen. Das ganze X. Jahrhundert hindurch hatte Byzanz dieselbe schon ausgenützt.

Aber erade zu dieser Zeit trat wieder einmal ein so brennender Notstand im Reiche der Kaiser Basilius und Constantin ein, dass sie dringendst Hilfstruppen brauchten. Es wurde nämlich am 15 Sept. 987, der Bruder des Kaisers Nikephoros Phokas, mit Namen Bardas, schon zum zweiten Male zum Gegenkaiser ausgerufen. Vergeblich hatten ihn die beiden Kaiser aus Amt und Würden eines Generalissimus zu verdrängen gesucht. Jetzt verband er sich mit Bardas Skleros, einem andern Thronprätendenten, der nach harter Gefangenschaft in Bagdad, im Februar desselben Jahres 987 freigelassen, die arabisch-byzantinische Grenze überschritten hatte. Damit waren Basilius und Constantin in die äusserste Not gekommen. Sie hatten nur eine ganz ungenügende Armee und keine Möglichkeit, diesselbe im europäischen, nach den Niederlagen im Bulgarenkriege ihnen noch verbliebenen Reichsteil zu ergänzen. Was blieb ihnen übrig als auswärtige Hilfe zu suchen! Obgleich sie mit Wladimir nicht im Guten lebten, so lag es doch am nächsten diese Hilfe dort zu suchen, von wo sie schon so oft gekommen war: bei den Warägo-Russen in Kiew. Die beiden Kaiser wandten sich somit etwa Ende 987, Anfang 988 an den ἄρχων Ῥωσίας (1), an Wladimir. Es mag wohl sein, dass, wie N. de Baumgarten meint, Olaf Tryggwison irgendwie dabei beteiligt war. Doch da geschah etwas

(1) Const. Porphyrogenetos, *des cer.*, Bonn p. 690, 22/691,1.

Unerwartetes. Wladimir war wohl bereit eine Hilfstruppe zu stellen. Stolz aber stellt er eine Gegenforderung. Ebensowie Kaiser Otto, der Grosse, für seinen Sohn Otto II. eine byzantinische Prinzessin zur Frau verlangt und dieselbe in Theophanu, freilich nur aus einer Nebenlinie (1), erhalten hatte, so verlangte jetzt auch Wladimir eine byzantinische Prinzessin zur Frau; es sollte aber Anna sein, die purpurgeborene Schwester der beiden Basileis. Dabei war er ein einfacher ἄρχων, während Otto mit ἀγαπήμενος, πεποθήμενος καὶ πνευματικὸς ἡμῶν ἀδελφὸς... ὁ εὐγενέστατος, περίβληπτος ῥῆξ Φραγγίας (2) bezeichnet wurde. Es ist kein Wunder, dass die beiden Herrscher vor einem solchen Kaufpreis zurückschreckten.

Da erhebt sich nun von selbst die Frage: War Wladimir schon vor dieser Gesandschaft Christ, oder ist er es erst nachher geworden?

Es ist sicher nicht unmöglich, dass er schon Christ war. Es gab damals in Kiew griechische Christen aus Konstantinopel. Ein solcher war z. B. jener Waräger gewesen, den Wladimir seinen Göttern hatte opfern wollen. Es gab auch griechische Christen aus Bulgarien. Jaropolk hatte schon eine Bulgarin, eine ehemalige Nonne, zur Frau gehabt. Eine Bulgarin war auch Mutter der zwei Söhne Wladimirs Boris und Gleb. Es gab auch lateinische Christen. Sicher waren manche der aus dem Norden neu zugezogenen Waräger Christen. Sie konnten nur Lateiner sein. Es bestanden auch Verbindungen mit Böhmen und Polen.

Es ist aber durchaus nicht bewiesen, dass Wladimir schon Christ war. Dass er durch Olaf Tryggwisons bewogen lateinischer Christ wurde, wagen, wie wir gesehen haben, nicht einmal jene, welche dieser Auschauung zuneigen, mit Gewissheit zu behaupten. Dass er griechischer Christ bulgarischer Färbung gewesen sei (3), wird vor allem aus der Tatsache abgeleitet, dass er Mann einer Bulgarin war, die ihm zwei

(1) P. E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* in: *Historische Zeitschrift* 129 (1924) p. 424-432.

(2) Const. Porph., *de cer.*, Bonn p. 691, 15-20.

(3) z. B. Popružенко in einem Vortrag im: Slavjanskoto Drujestvo (Sofia); vgl. *Istina* Sofia XXI (1939) N°. 739 p. 3.; V. Pogorjelov in: Slavjanska beseda Jahrg. II, Heft. 4.

Söhne geboren. Er hatte aber auch eine Tschechin zur Frau. Daraus folgt doch noch nicht, dass er lateinischer Christ gewesen sei! Dass er schon vor der griechischen Gesandschaft griechischer Christ byzantinischen Art gewesen sei, wird durch keine Quelle sicher bewiesen.

Die Lobrede, des Metropoliten Hilarion aus der Zeit von vor 1051, aus der wir eingangs einen Abschnitt angeführt haben, sagt gar nichts darüber. Die kurz nach 1072 verfasste Erzählung des Mönches Nestor über den Tod der beiden Heiligen Boris und Gleb sagt, dass Wladimir und ganz Russland schon im Jahre 982 getauft worden sei (1). In einem mit poetischer Freiheit verfassten Heiligenleben ist eine solch historisch unmögliche Angabe entschuldbar.

Die einzige Quelle, welche das Jahr 987 — also anscheinend die Zeit vor den Verhandlungen mit den Griechen — als das Jahr der Taufe Wladimirs angibt, ist der Verfasser des Stückes, das: « Gedenkblatt und Lobspruch auf Wladimir » heisst; demselben Verfasser wird auch ein Leben des Boris und Gleb zugeschrieben (2). N. Nikolskij möchte dieselben dem am Eingang des ersteren Stückes genannten Mönche Jakob absprechen und beide, mit gewissen Einschränkungen, vor allem, was die verschiedenen Teile des « Gedenkblattes » angeht, zu einem in der Mitte des XI. Jahrhunderts verfassten Urleben Wladimirs vereinigen, das als Quelle für vieles Andere, z. B. auch neben Anderem für den « Bericht » der Vorzeit (povest vremenych let) gedient habe (3). Beide Stücke sagen ausdrücklich, dass Wladimir 28 Jahre vor seinem Tode, also 987, getauft worden sei. Auch bringt der Verfasser die bestimmte Angabe, Wadimir habe im dritten Jahre nach seiner Taufe Cherson erobert. Diese fand aber im Jahre 989 statt.

Vielleicht hilft eine chronologische Betrachtung zu einer

(1) O. Bodjanski, *Čtenie o žitij i o pogreblenij, o cjudesjech svjatuju i blaženuju strastoterpcu Borisa i Gljeba,* in: *Čtenija* von Moskau 1859, Bd. I, Teil 3, p. 5; N. Nikolskij wie eben p. 398/99.

(2) Die literarhistorischen Angaben siehe bei N. Nikolskij, wie eben p. 229-236, und p. 253-271.

(3) Siehe auch: N. Nikolskij, *K voprosu ob istočnikach ljetopisnago skasanja o sv. Vladimirje,* in: *Christianskoe Čtenie* 82 (1902). Juli p. 88-96.

gewissen Lösung [1]. Wir wissen, dass im Kiew des XI. Jahrhunderts der Jahresanfang verschieden berechnet wurde. Einige rechneten das Jahr vom 25. März an, wie dies im Westen und auch in Nowgorod Brauch war. Es waren dies Anhänger der westlichen Orientierung, wie sich mit einiger Sicherheit aus den nach diesem System berechneten Angaben der Nestorchronik schliessen lässt. Jene welche es dagegen mit Byzanz hielten, begannen nach byzantinischen Brauche das Jahr am 1. September. Man kann nun nicht sagen, dass der « Mönch Jakob » in seinen Berichten betont griechenfreundlich sei. So können wir vielleicht annehmen, dass er auch nach Marienjahren rechnete. Nun starb Wladimir am 15. Juli 1015 [2]. Dieser Jahr 1015 begann dann am 25. März 1015 und endigte am 25. März 1016 unserer Zeitrechnung. Gehen wir von diesem Datum 28 Jahre zurück, so kommen wir in das Jahr 987, welches am 25. März 987 unserer Zeitrechnung begann und am 25. März 988 derselben schloss. Wenn also « Jacob » sagt, Wladimir sei im Jahre 987 getauft, so mag dies ganz gut auch anfangs 988 unserer heutigen Zeitrechnung geschehen sein. Diese Angabe sagt also nicht, dass Wladimir schon vor den Ende 987/Anfang 988 stattfindenden Verhandlungen getauft war [3]. Sie widerspricht auch nicht den Angaben « Jakobs » der sagt, dass die Eroberung Chersons im dritten Jahre nach der Taufe stattfand. Cherson fiel in die Hände Wladimirs im Frühsommer 987 — also auch im Marienjahre 989.

Eine Schwierigkeit bleibt allerdings bestehen. Au einer Stelle sagt, « Jakob », Wladimir habe 10 Jahre nach dem Tode Jaropolks die Taufe empfangen. Jaropolk starb, wie Nestor sagt [4] durch Verrat, nachdem Wladimir Kiew schon eingenommen hatte. Dies letztere geschah aber nach « Jacob » am 11. Juni 978. Wir kämen also nach dieser Stelle mit der Taufe Wladimirs auch ins Marienjahr 988. Andererseits ist es doch

[1] R. Foerster, *Die Entstehung der russischen Reichsjahrbücher (Ein Lösungsversuch der Nestorfrage)*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* I (1936) Heft 2 und 3.

[2] *Lavrentievskaja*, ad 6523.

[3] Ich kann mich also für die Chronologie nicht den Anschauungen von S. Srkulj, *Drei Fragen aus der Taufe des hl. Wladimir*, in: *Archiv für slawische Philologie* XXIX (1907) p. 256-268 anschliessen.

[4] *Lavrentievskaja* wie eben.

auch auffällig, dass der Mönch Nestor, der nachweisbar nur so kurz nach dem Verfasser der beiden oben genannten Stücke geschrieben hat, die Taufe Wladimirs in das Jahr 982 verlegt. Es bleiben also auch hier noch einige Unklarheiten.

Beweist somit keine der russischen Quellen, dass Wladimir schon vor den Verhandlungen mit den Griechen Christ war, so sagen die arabischen Quellen mit Bestimmtheit, dass er erst durch dieselben bewogen Christ wurde. So schreibt der in seinen Angaben nachweisbar sehr genaue christliche Araber Jaḥjah von Antiochien (1) « Und seine (des Basilius) Reichtümer erschöpften sich und er sah sich gezwungen zum König der Russen — und diese waren ihm feind — zu schicken und sie um Hilfe in seiner Notlage zu bitten. Jener liess sich dazu bestimmen. Sie schlossen unter einander einen Verschwägerungsvertrag und der König der Russen nahm zur Frau die Schwester des Königs Basilius, nachdem er ihm das Versprechen gegeben hatte, sich selbst und das ganze Volk taufen zu lassen. » Genau so verlegt der Araber Al-macin (2) die Taufe Wladimirs und der Russen nach die Gesandschaft der Griechen. In gleicher Weise äussert sich der Araber Ibn-al-Atir (3).

Auch der Fortsetzer des Ibn-Miskawaih schreibt, zum Jahre 986/87, dass zwischen den Russen und den Byzantinern Verhandlungen stattfanden im eben angedeuteten Sinne: « Jener Fürst bat um die Hand ihrer (der Kaiser) Schwester. Jene aber weigerte sich, einem Bräutigam, der anderen Glaubens war, sich übergeben zu lassen. Die deshalb eingeleiteten Verhandlungen führten zu dem Resultat, dass der russische Fürst das Christentum annahm. » Darauf folgte dann die russische Hilfeleistung (4). Auch dieser Autor verlegt also die Taufe Wladimirs nach die Verhandlungen in Kiew — also tatsächlich, trotz eigener irriger Jahresangabe nach das Jahr 987.

(1) V. R. Rosen, *Imperator Vasilij Bolgarobojca,* in: *Zapiski Imp. Ak. Nauk,* Bd. 44 (1883), Sanktpeterburg, Beilage 1, p. 23; *Patrologia Orientalis,* XXIII; p. 423.

(2) Wie eben, p. 199.

(3) Wie eben, p. 201.

(4) A. Florovskij, *Izvjestija o drevnej Rusi arabskago pisatelja Miskavejchi X-XI vv. i ego prodolžatelja,* in: *Seminarium Kondakovianum* I, Praga 1927, p. 186.

Bemerkenswert ist, dass keine der beiden Berichtsreihen, noch weniger die griechischen Autoren irgend eine Hilfeleistung irgend eines Warägers beim Vertragsabschluss erwähnen. Der einzige griechische Autor, der von dem Vertrage spricht: Skylitzes, erwähnt nur die Tatsache der Verheiratung Annas mit dem ἄρχων Ῥωσίας βλαδιμήρος (1). Vor dem « Bericht der Vorzeit » erwähnt aber auch keine der russischen Quellen die Tatsache, dass für Wladimir die Taufe Vorbedingung der Kaiser war für die Anerkennung als Schwager des Kaiserhauses. Eine solche Verschwägerung bedeutete aber für Wladimir einen gewaltigen politischen Aufstieg. Dies jedoch interessierte die Mönche, und solche waren die russischen Schriftsteller ja, nicht allzu sehr. Umso mehr aber war Wladimir daran interessiert. Der arabische Chronist nennt beide: Basilius und Wladimir auch mit demselben Namen: malk [ملك] König. Und diesen Aufstieg erkaufte sich Wladimir durch ein einfaches Hilfskorps.

Eine Taufe jedoch gleich nach dem Vertragsabschluss — also im Jahre 988 — lässt auch der « Bericht der Vorzeit » zu, wenn er sagt: « Diejenigen, welche dies nicht recht wissen, (die Erzählung von der Taufe in Cherson) sagen, dass er (Wladimir) in Kiew getauft wurde und andere sagen in Vasiliev und wieder andere anderswo (2)... Jaḥjah sagt, dass die Kaiser « in der Folge Metropoliten und Bischöfe geschickt hätten, die den Zaren und sein Volk tauften » (3). Jedenfalls erhielt Wladimir in der Taufe, mag sie nun 988 in Russland oder 989 in Cherson vollzogen worden sein, den Namen seines zukünftigen Schwagers Basilius.

Die von Wladimir versprochene Hilfstruppe von 6000 Mann, vielleicht unter dessen persönliche Führung, ging nach Byzanz ab. Sie half den Byzantinern gegen Bardas Phokas bei Chrysopolis und Abydos. Ihr dramatisches Ende fand diese letztere Schlacht dadurch, dass Bardas Phokas am Morgen des Entscheidungstages, am 13. April 989, am Schlage

(1) N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, p. 73 f. daselbst nach Vat. graec. 161 und Vat. graec. 86 der griechische Urtext des Skylitzes.

(2) *Lavrentievskaja* ad 1694, Sanktpeterburg 1846 p. 48.

(3) Rosen, wie eben p. 24.

starb. Dadurch war natürlich die Lage der beiden Kaiser sehr erleichtert. Sie versuchten auch Bardas Skleros für sich zu gewinnen (¹) und zum wenigsten die Übergabe ihrer Schwester Anna an Wladimir hinauszuschieben.

Es ist menschlich und politisch verständlich, dass Wladimir ergrimmte, als er sehen musste, wie seine Pläne ins Nichts zu zerfliessen drohten. Sein Zorn gegen die Byzantiner war gross. Er griff sogleich zur Gewalt und zog in die Krim, wohin schon vor ihm soviele Waräger gezogen waren. Er belagerte im Frühsommer 989 (²) Cherson — den Haupthandels — und Herrschaftsplatz der Byzantiner. Es gelang ihm auch die Stadt einzunnehmen. Damit hatte er ein erstrangiges Faustpfand in Händen. Hiedurch, durch einen neuen grossen Erfolg der Bulgaren und durch eine neue Erhebung des Bardas Skleros kam Basilius — der später so erfolgreiche Bulgarenbesieger — von neuem in eine kritische Lage. Sei es nun, dass Wladimir sich jetzt erst in Cherson — also 989 — taufen liess, wie dies die Nestorchronik berichtet, die doch offenbar auch auf eine entsprechende Quelle zurückgeht — auch Rosen (³) hält das in « in der Folge » des Jaḥjah von Antiochen für so dehnbar, — sei es, dass er schon 988 getauft war und jetzt nur die Christianisierung ganz Russlands zusagte, — die Kaiser schickten ihre Schwester Anna — die Zariza, wie die Chronik sagt — zusammen mit einer Gesandschaft griechischer Metropoliten und Bischöfe nach Cherson. Von dieser Gesandschaft sprechen auch die arabischen Quellen und schreiben ihr die Christianisierung Russlands zu (⁴). In Cherson wurde, ebenfalls nach der Nestorchronik, die Hochzeit gefeiert — die Hochzeit zwischen dem Sohn der Warägerin Malfreda und der Tochter des Griechenkaisers Romanos II. Es war dies für Wladimir ein ganz ausserordentlicher politischer Erfolg. Wohl im Frühjahr 990 zogen die beiden Gatten mit vielen

(¹) F. DÖLGER, *Regesten* N°. 773.

(²) G. SCHLUMBERGER, *Epopée byzantine* I p. 672; ROSEN p. 212-24. Von diesen Belagerung sprechen übereinstimmend die « Chronik », « Jakob » und arabische Quellen.

(³) ROSEN, wie eben p. 197.

(⁴) Die bei F. DÖLGER, *Regesten* angegebenen Nummern 776, 777, 778 scheinen mir nach ihrer Anordnung und ihrem Inhalt nicht so gesichert, wie es dort scheinen möchte.

Schätzen griechischer Kunst, mit einigen Geistlichen — aber ohne die byzantinischen Bischöfe nach Kiew.

Es ist wohl möglich, dass Wladimir soviel Wert auf seine Heirat mit der kaiserlichen Prinzessin legte, dass er das Distinktivum einer solchen — nämlich einen auf einem Stabe ruhenden, spitz zulaufenden Dreizack als sein eigenes Abzeichen nahm. Schon auf einer jetzt in Stockholm befindlichen Münze der Zeit ist ein solcher Dreizack in stilisierter Form, — wie er später das ukrainische Staatswappen wurde, zu sehen (1).

In Kiew angekommen, machte Wladimir Ernst mit der endgültigen Bekehrung seines Reiches. Er liess die Götzenbilder in den Dnjepr werfen und das Volk scharenweise taufen. Auch in Nowgorod, der zweiten Stadt seines Reiches, verhalf er dem Christentum zum siegreichen Durchbruch. Er schickte dorthin seinen leiblichen Onkel und besten Helfer schon seit den Tagen seiner Kindheit: Dobrynia zusammen mit einem gewissen Putiata. Diese führten auch hier mit Gewalt gegen den Widerstand der Bevölkerung das Christentum ein. Ebenso wurde im Gebiet der obern Wolga die dortige stark mit Warägen durchsetzte Bevölkerung getauft. Ein wenig war die Annahme des Christentums zum Zeichen der Loyalität gegen den Herrscher geworden.

***

Wenn wir nun versuchen wollen, uns ein Bild zu machen von den Eigentümlichkeiten des Christentums, das unter Wladimir in Rusland entstand, so müssen wir hiebei zwei Grundbestandteile desselben unterscheiden, nämlich das Volk, welches christianisiert wurde und die Form, in der das Christentum zu diesem Volke gebracht wurde.

Das damalige « Rus-Volk » war homogener, als dies das « russische » Volk einige Jahrhunderte später war. Über eine breite Schicht von Slawen lagerte sich zu jener Zeit nur eine dünne Oberschicht von Nordgermanen. Diese letzteren gingen jedoch schon im X.-XI. Jahrhunderts im Slawentum auf. Zur

(1) Graf A. S. Uvarov, *Sbornik melkich trudov*, Bd. II, Moskva 1910, p. 179-189.

Mongolenzeit aber verschwand, im alten Kiewer Reiche mit Ausnahme von Galizien und Wolhynien, dies « südrussische » (« ukrainische ») Volkstum bis auf wenige Reste. Unter dem Einfluss der ugro-finnischen Urbevölkerung aber, sowie vieler tatarischer Zuwanderer bildete sich vor allem im obern Wolgagebiet die « nordrussische » Art neu heraus. Nur Nowgorod konnte sich ausser dem Süd-westen Russlands ein verhältnismässig selbständiges Eigenleben bewahren.

Das Christentum fand somit unter Wladimir noch ein ungeteiltes Volkstum vor. Die Form freilich, in welcher die christliche Botschaft demselben mitgeteilt wurde, war aus mehrfacher Quelle gespeist. Es flossen in die Lehrverkündigung nordische, byzantinische, bulgarische und westgermanisch-lateinische Art und Überlieferung ein.

Die beiden wichtigsten Merkmale dieses Christentums- die Wesensmerkmale-sind die griechisch-byzantinische und die bulgarisch-slawische Art. Die Bedeutung, welche die byzantinische Komponente für die Geisteshaltung ganz Russlands hat, wird klar, wenn wir einen Blick auf das Baltikum werfen. In dem Wettstreit um den Einfluss im Lande blieb dort der Westen Sieger. Er hat Land und Volk zu ganz anderen Zielen geführt als dies östlich des Peipussees der Osten mit einer doch nicht wesentlich anderen Urbevölkerung getan hat.

Diesen so wesensbestimmenden byzantinischen Einschlag können wir zweifach betrachten: einmal insofern er sich organisatorisch auswirkt und dann insoweit er religionspsychologisch fassbar ist.

Es ist vor allem auffällig zu sehen, dass wir über die ursprüngliche kirchliche Organisation des « Rus »-reiches zur Zeit Wladimirs nur ganz unzureichende Auskünfte bezitzen. Vor allem haben wir über einen Bischofssitz in Kiew, und wir haben Grund anzunehmen, dass ein solcher bestanden habe, nur ganz fragmentarische Notizen, die noch dazu alles andere als wahrheitsgetreu erscheinen.

Der Metropolit Hilarion spricht in seiner mehrfach erwähnten Lobrede auf Wladimir ganz allgemein von « Bischöfen und Metropoliten », mit denen Wladimir Rats gepflogen habe. Er meint offenbar damit keine lateinischen, sondern griechische Bischöfe. Wir wissen sicher, dass in Nowgorod ein griechischer Bischof aus Cherson mit Namen Joachim lebte.

J. Długosz berichtet, — allerdings sehr spät — dass auch die Kiewer Bischöfe aus Cherson stammten (1). Thietmar von Merseburg spricht zum Jahre 1018 von einem Erzbischof der im Bischofshof (monasterium), bei der Kirche der hl. Sophia sass (2). Aber er nennt keinen Namen. Verschiedene russische Leben Wladimirs und der beiden Heiligen Boris und Gleb, die alle nicht vor der Mitte des XI. Jahrhunderts geschrieben sind, nennen als Metropoliten einen Michael, einen Leontius, einen Johannes. Jedoch kann man diesen Angaben kaum Glauben schenken, da sie alle sehr verwirrt und zum Teil auch widerspruchsvoll sind. Es ist im Gegenteil anzunehmen, dass Wladimir, « König » wie Basilius, sich auch kirchlich kaum wird seinem Schwager haben unterordnen wollen, und dass er somit ein allzu enges Verhältnis zu Byzanz vermeiden wollte. Eine eingehende Untersuchung des Bestrebens der Reichskirche sich auch in Russland durchzusetzen und dem gegenüber des Strebens Jaroslaws des Weisen und Isjaslaws I. sich dieser Oberherrschaft, soviel als möglich, zu entziehen, würde manche Unklarheit der frührussischen Kirchengeschichte des XI. Jahrhunderts aufhellen.

War somit die organisatorische Verbindungs Russlands mit Byzanz zu jener Zeit, aller Wahrscheinlichkeit nach, nur recht lose, so war die religiös-seelische Verbundenheit umso enger. Schon die Erbauung einer Sophienkirche in Kiew, gleichsam um es der Kaiserstadt am Bosporus gleichzutun, stellt diese Abhängigkeit klar heraus. Das Wichtigste aber, was Byzanz dem Reiche Wladimirs gab, war die Liturgie sowie die geistliche Litteratur. Mit der Form dieser Liturgie musste die russische Kirche ja auch deren Seelenhaltung übernehmen. Gleich wichtig war es, dass damit — mit den Einschränkungen, die wir eben namhaft machen zu müssen glaubten — auch das byzantinische kirchliche Recht sowohl für den innerkirchlichen Bereich wie für die gemischt staatlich-kirchlichen Belange seinen Einzug hielt. Nicht umsonst spricht man von einer *byzantino*-slawischen Kultur Russlands, und diese Kul-

(1) J. Długosz, *Historia Polonica*, ed A. Przedziecki, tom. I, lib. II, Kraków. 1873, p. 144.

(2) Thietmar v. Merseburg, *Chronicon*, lib, VIII, in: SS. Rer. Germ. III, p. 870.

tur ist vor allem eine kirchliche Kultur, die dann ihrerseits das ganze weltliche Leben weithin bestimmend beeinflusst. Dabei ist aber wohl zu bemerken. dass das Byzanz der Zeit Wladimirs noch nicht von Rom getrennt war. Es war aber vorauszusehen, dass es alle seine Tochterkirchen mit in die Trennung hineinführen würde, wenn eine solche einmal eintreten sollte.

Eine zweite Eigentümlichkeit des von Wladimir den Russen gebrachten Christentums ist dessen bulgarische Färbung. Es ist ja sicher auffallend, dass wir im christlichen Frührussland Wladimirs als kirchliche Kultsprache nicht das Griechische, sondern das Alt-bulgarische finden.

Vieles mag Wladimir zu dieser Entscheidung veranlasst haben. Wenn es auch kaum anzunehmen ist, dass Wladimir sich taufen liess, weil er eine Bulgarin zur Frau hatte, so musste er wenigstens dadurch mit dem Christentum in seiner altslawischen Form bekannt werden. Es ist auch nicht ganz von der Hand zu weisen (1), dass Wladimir persönlich mit den Bulgaren gegen die Griechen im Krieg verbunden gewesen sei und somit auch aus eigener Erfahrung wusste, dass dies christliche, dem seinigen stammesverwandte Volk mit Billigung des Patriarchen von Konstantinopel das Bulgarische als Kultsprache verwandte. Es lag also sehr nahe auch für die warägo-slawischen « Rus »-lande, deren Bevölkerung ebensowenig wie die Bulgaren das Griechische beherrschte, die Liturgie in dieser Sprache zu übernehmen. Dies schuf gleichzeitig — und man versteht. dass Wladimir etwas daran gelegen war — einigen Abstand von der Reichskirche, deren Haupt ja doch mehr oder weniger seine beiden Schwäger waren. Es ist auch nicht ganz unmöglich, dass Wladimir oder sein Sohn Jaroslaw Bischöfe aus Bulgarien nach Russland kommen liessen. Auf die damit zusammenhängenden Fragen möchte ich in einer späteren Arbeit zurückkommen.

Mag aber auch keine, oder auf jeden Fall nur eine ephemere, jurisdiktionelle Abhängigkeit Russlands von Bulgarien bestanden haben, so schuf doch diese slawische Kirchensprache in der ihr eigenen Schrift, wie viele neuere russischen Kirchengeschichtler z. B. Fedotov und Zernov mit vol-

(1) G. Schlumberger, *Epopée byzantine* I, p. 646 ff.

lem Recht bemerken, einen so grossen Abstand von der Reichskirche, dass diese Tatsache die Entwicklung der russischen Kirche zutiefst bestimmt und geleitet hat. Weil nämlich die Russen — vor allem seit dem XII. Jahrhundert — aus Mangel an Schulbildung die griechische geistliche Litteratur nicht in der Ursprache lesen konnten, darum bildeten sie sich im Laufe der Zeit, ihre von den griechischen geschiedenen Sonderanschauungen über den Gehalt der Liturgie und über das geistliche Leben im allgemeinen. Dies zeigte sich noch nicht zur Zeit Wladimirs, kaum schon im XI. Jahrhundert; es war aber doch schon grundgelegt in der Entscheidung Wladimirs, das Altslawische als Kultsprache zu übernehmen.

Während die bisher genannten zwei Merkmale, des Wladimir'schen Christentums, nämlich seine griechische und seine slawische Färbung den Weg des russischen Christentums bis heute bestimmt haben, sind zwei weitere Eigentümlichkeiten des frühesten russischen Christentums auf die Frühzeit der russischen Kirche beschränkt geblieben — wir meinen den Einfluss, welchen das westgermanisch-lateinische und das nordgermanisch-skandinavische Christentum ausgeübt haben.

Dass die westgermanisch-lateinische Kirche sich die frührussische Kirche organisatorisch eingegliedert habe, ist kaum anzunehmen. Es liegen dafür keine urkundlichen Belege weder aus dem Osten noch aus dem Westen vor. Keine der beiden gleichzeitigen abendländischen Quellen — weder Bruno von Querfurt noch Thietmar von Merseburg — sprechen davon. Irgend eine Spur einer solchen Abhängigkeit hätte sich aber doch ohne Zweifel erhalten, schon deshalb weil Wladimir mit den römischen Päpsten eine — für die damalige Zeit — normale Verbindung gehabt hat!

Durch diese verschiedenen Gesandschaften kam er auch in Verbindung mit der Reichskirche. Schon der von Unteritalien und seiner griechischen Mutter her für den Osten aufgeschlossene Kaiser Otto III. dachte an Mission im östlichen Europa. Er wie seine Freunde, etwa Adalbert von Prag und Bruno von Querfurt wollten die Heiden bekehren; sie dachten an die Preussen, an die Pečenegen; keiner von ihnen aber dachte an Kiew und Russland. Vielleicht zur selben Zeit, da Wladimir zusammen mit seinem aufrührerischen Sohne Swiatopolk dessen polnische Frau und deren Beichtvater, den

deutschstämmigen Bischof Reinbern von Kolberg gefangen hielt, kam — schon unter Kaiser Heinrich II. — Bischof Bruno von Querfurt nach Kiew. In seinen bekannten Briefe an den deutschen Kaiser spricht der Bischof über die freundliche Aufnahme, die er daselbst gefunden, über seine Missionstätigkeit unter den Heiden. Er erwähnt aber in keiner Weise irgend einen, weder einen lateinischen noch einen griechischen Bischof in Kiew.

Die Schwierigkeiten mit Polen, die eigentlich niemals ganz abbrachen, hinderten Wladimir aber nicht von der lateinischen Kirche Manches zu übernehmen. So übernahm er sicher daher die Einrichtung des Kirchenzehnten; auch manche andere Erscheinungen lassen sich nur daher erklären, so z. B. nicht wenige Bussvorschriften, die wir bald in Russland finden oder Termini, die sich z. T. bis heute bewahrt haben, etwa: pogan, biskup, kamkanie.

Es war in der Tat zu jener Zeit noch einmal die Möglichkeit einer gemeinsamen Kultur in ganz Europa von der oberen Wolga und der Pečenegengrenze an bis nach Spanien gegeben mit dem ersten und dem zweiten Rom als Brennpunkten — einer Kulturgemeinschaft. wie sie einst zur Zeit des Hellenismus das Mittelmeerbecken beherrscht hatte.

Das vierte Sondermerkmal des Christentums zur Zeit Wladimirs, welches jedoch für das russische Christentum nur eine ganz ephemere Bedeutung hatte, ist das nordische Element. Im Gegensatz zu seinem Einfluss auf das bürgerliche Leben, der wenigstens, was Nowgorod anlangt, danerhaft war, ist dessen Einfluss auf das Christentum der « Rus »-lande nicht bedeutend. Nur sehr wenige Spuren desselben haben sich bis heute erhalten. Eine derselben hat St. Rożniecki (1) in dem Ausdruck « Levanidov krest » nachgewiesen, in dem er das skandinavische Wort: « levande korset, das lebenspendende Kreuz » wiedererkannte — eine allerdings echt skandinavische Variante eines allgemein kirchlichen Gedankens.

Wir können zusammenfassend sagen, dass Wladimir seinem Volke das Beste gegeben hat, was er hatte: den hl. Glauben. Von Kiew aus ist das Licht dieses Glaubens zu allen

(1) St. Rożnieki, *Varaegiske Minder i den russiske Heltedigtning*, København 1914.

Ostslawen gedrungen; es hat sie auf allen ihren Wanderungen begleitet bis nach Sibirien und Amerika; ja es ist über das Wanderungsgebiet der Slawen weitergedrungen zu all den turanischen Völkerschaften Innerasiens bis zu den Japanern auf den Inseln des Pazifik. Anders wie einst der Nestorianismus, der bis China vordrang, aber bald wieder verfiel, sodass sich heute nur noch ein kleines Häuflein flüchtiger Assyrier zu ihm bekennt, hat das in Wladimirs Auftrag verkündete Christentum von den Gebieten, in die es einmal eindrang, dauernden Besitz genommen. Man kann ihn mit Recht den « Apostelgleichen » nennen.

A. M. Ammann. S. I.

Un nouveau manuscrit syriaque illustré
de la Bibliothèque Vaticane (Vat. syr. 559) [1]

La Bibliothèque Vaticane s'est enrichie récemment d'un remarquable manuscrit syriaque illustré (aujourd'hui catalogué sous le n° « Siriaco 559 »), qui lui fut donné l'an dernier, à l'occasion de l'anniversaire de son couronnement, par le Souverain Pontife Pie XI. En gage de reconnaissance, la Préfecture de la Bibliothèque a décidé d'en reproduire intégralement et d'en étudier les miniatures dans un volume de la magnifique série de ses *Codices Vaticani phototypice expressi.* Elle me fit le grand honneur de me confier cette tâche, ce qui me cause de la confusion, mais me fournit l'occasion de donner ici quelques renseignements sur un objet appelé, je crois, à devenir célèbre ([2]).

La présente communication, qui devait avoir lieu jeudi dernier, 16 février, voulait être un hommage de gratitude au généreux donateur... Elle a été renvoyée à cause du tragique événement dont nous sommes encore tout émus, et nous ne pouvons que la dédier à la mémoire du grand pape qui nous a quittés.

([1]) Communication présentée à la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* le 23 février 1939.

([2]) L'impression des tables phototypiques est commencée à l'heure où je parle, et le texte doit être bientôt remis à l'imprimeur. Déjà l'an dernier, peu après avoir reçu le nouveau manuscrit, la Bibliothèque Vaticane exprimait sa reconnaissance, en faisant connaître, dans l'*Osservatore Romano* du 7-8 mars 1938, par la plume d'un de nos collègues, le Professeur V. F. Volbach, les principales caractéristiques du Vat. syr. 559.

***

Le Vat. syr. 559 est un volume de 250 feuillets en papier fort, d'excellente qualité, revêtu, dans une restauration récente, d'une reliure en cuir noir, avec une croix d'or sur chacun des plats. La dimension des feuillets, plus ou moins rongés aux marges, est d'environ 43 cm. 5 sur 33 cm. 5. Il est écrit sur deux colonnes, d'une grande et belle écriture estranghelo, avec une encre noire tirant sur le brun, que viennent animer par endroits des titres et rubriques en rouge vif et des passages entiers écrits en lettres d'or. Il y a 23 lignes par colonne; mais à partir du folio 233, le nombre est porté à 24, afin d'arriver à mettre tout le texte dans un nombre exact de cahiers.

Le scribe ayant eu soin de numéroter ses cahiers et ses feuillets, nous pouvons nous assurer que le manuscrit est presque intact. Il n'y a de pertes importantes que vers la fin, où les derniers cahiers ont souffert, sans doute parce que le volume aura été abandonné sans reliure sur un sol humide. Dans cette partie, l'ancien foliotage a disparu, ce qui empêche d'établir un contrôle exact des pertes. Mais, outre quatre folios 210-213, récrits, à une époque ancienne, sur un papier de moindre qualité, en écriture jacobite, il faut signaler la disparition probable de trois feuillets au cahier 25 qui n'en a plus que sept. Et au cahier 26 et dernier, quatre folios ont été remplacés, dans la dernière restauration, par du papier blanc, quatre autres sont représentés par des lambeaux montés tant bien que mal sur des transparents. Soit en tout une perte d'environ dix feuillets: perte peu considérable relativement à l'ensemble du manuscrit, où le reste est remarquablement bien conservé.

Par bonheur, la dernière page nous est parvenue toute entière, à l'exception de quelques lignes, et nous y lisons, dans un précieux colophon, que le manuscrit a été « achevé d'écrire, le premier samedi du mois de Iyyar de l'an 1531 des Grecs (2 mai 1220), par le scribe Mubarak, des moines de Mar Mattaï, fils de David, fils de Seliba, fils de Jacques, du castrum célèbre de Bartella, dans le district de Nisibe. Le donateur est Rabban ʿAbd-Allah, fils de Kushu, fils de Siméon.

Le donataire : l'autel saint du monastère de Mar Mattaï, Mar Zackho et Mar Abraham, à la montagne d'Alfaf ».

Voici donc la date et l'origine du codex fixées, ce qui est important.

***

Le manuscrit appartient à une série fort nombreuse, dont les bibliothèques d'Europe et d'Orient possèdent, en assez grande quantité, des exemplaires contemporains du nôtre. C'est un évangéliaire liturgique, c'est-à-dire qu'il donne la suite des péricopes dans l'ordre où elles se présentent dans les divers offices, au cours de l'année liturgique, — laquelle, pour les Syriens, commence, comme l'on sait, au début de novembre (exactement, au dimanche qui tombe du 30 octobre au 5 novembre), tandis que leur calendrier compte les années à partir du 1er octobre. On a donc ainsi un tableau exact de toute l'année liturgique et de la constitution de ses divers offices. Et comme ce manuscrit est un des plus complets qui existent, le tableau est aussi un des plus fidèles qui se puissent voir, — mais pour le monastère de Mar Mattaï.

Nous y trouvons d'abord la succession des huit dimanches correspondant à notre Avent; puis Noël et l'Épiphanie avec la série des solennités qui se groupent alentour; puis huit dimanches après l'Épiphanie. Après cela, le carême plus étendu que chez nous, puisqu'il compte sept semaines pleines. Le vendredi de la sixième semaine est appelé: « vendredi des quarante », ce qui ne doit pas s'entendre, comme on l'a cru autrefois, « des Quarante Martyrs », — ils sont fêtés, en effet, à la semaine précédente, — mais vendredi des quarante jours accomplis depuis le commencement du jeûne. On a, en effet, en comptant les dimanches, depuis le début du carême : cinq semaines de sept jours, plus les cinq premiers jours de la sixième : $7 \times 5 + 5 = 40$.

Après la semaine sainte, les solennités de la Résurrection, les dimanches après Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, les dimanches après la Pentecôte, — moins nombreux que chez nous, car cette fin de l'année liturgique est divisée en plusieurs sections. Il y a six dimanches après la Pentecôte. Au vendredi

de la septième semaine, une fête « des Apôtres », qui correspond à peu près, pour la date, à notre fête des saints Pierre et Paul. Puis, sept dimanches « après le vendredi des Apôtres », au cours desquels tombent les fêtes de la Transfiguration et de la Dormition de la Vierge. Quatre dimanches « des compagnons d'Ananie », c'est-à-dire des Enfants dans la fournaise de Babylone (1); et cela nous mène à la fête de l'Exaltation de la Croix. Enfin, pour terminer le cycle, sept dimanches « après l'Exaltation de la Croix ». (Mais cette dernière série est peut-être incomplète) (2).

Si l'on compare ce cycle liturgique à celui d'autres manuscrits, on constatera d'assez nombreuses différences: indice d'une liberté qui contraste avec ce qui se fait maintenant dans l'Église latine. C'est ainsi qu'un manuscrit du British Museum, Add. 7172 (plus récent), ignorant les dimanches « des compagnons d'Ananie », en compte dix « après le vendredi des Apôtres », et il en a huit « après l'Exaltation de la Croix ».

D'autre part, pour l'Avent, ce manuscrit correspond au nôtre (trois dimanches de la Dédicace). De même, le Brit. Mus. Add. 7170, tout à fait contemporain, dont j'aurai à reparler. Mais dans un ménologe un peu plus ancien (1184), provenant du Tour Abdin (B. M. Add. 14719), on ne trouve plus que deux dimanches de la Dédicace, — ce qui est l'usage actuel, chez les Syriens catholiques. Voici quelles sont, de part et d'autre, les dénominations des huit dimanches de l'Avent dans les deux documents :

Vat. syr. 559	**B. M. Add. 14719**
1. Sanctification de l'église (Dédicace).	1. Sanctification de l'église.
2. Deuxième dimanche de la Dédicace.	2. Dédicace de l'église.
3. Troisième dimanche de la Dédicace.	3. Annonciation de Zacharie.

(1) On comprend qu'ils soient fêtés particulièrement dans les églises des Syriens orientaux.

(2) Le manuscrit se terminait par des mémoires de saints et des offices de funérailles pour différentes catégories de clercs et de fidèles. Parmi ces derniers il en manque certainement, notamment pour les funérailles des diacres, qui figurent aux manuscrits similaires.

4. Dimanche de Zacharie (Annonce à Z.).	4. Annonciation de la Mère de Dieu.
5. Annonciation (à la Vierge).	5. Visitation de Marie à Élisabeth.
6. Visitation (de Marie à Élisabeth).	6. Naissance de Jean Baptiste.
7. Naissance de Jean Baptiste.	7. Révélation à Joseph.
8. Révélation à Joseph (Songe de J.).	8. Naissance de Notre-Seigneur (1).

Au cours du cycle liturgique, viennent s'insérer, mais en petit nombre, les fêtes des saints. Outre les grandes figures de la Mère de Dieu, de Jean Baptiste (Décollation), des Apôtres, d'Étienne, nous voyons paraître des martyrs plus récents, des docteurs, des moines. Ici encore le choix n'est pas partout le même; il dépend des usages locaux, des influences subies, peut-être quelquefois aussi des tendances personnelles. Dans le Vat. syr. 559, nous trouvons des saints dont la présence est due à l'influence byzantine: les saints Basile et Grégoire, saint Théodore, les Quarante Martyrs de Sébaste; d'autres sont proprement syriens, comme saint Syméon Stylite, les saints Sergius et Bacchus (les reliques du premier étaient à Résafa, Sergiopolis); saint Georges, bien que son culte soit originaire de Lydda en Palestine, peut être dit universel; de même saint Antoine qui est le père de tous les moines. Voici enfin des mémoires d'un caractère particulier: celle de Mar Akhudemmeh, qui fut l'apôtre des Arabes de Mésopotamie et le premier Maphrien jacobite de Tagrit et de l'Orient (2) — elle se retrouve fréquemment dans cette Église; —

(1) Chez les Syriens catholiques, ce dimanche est maintenant celui « de l'attente de l'enfantement de la Vierge ».

(2) On a de lui un traité *Sur la composition de l'homme,* édité par Nau dans la *Palrologia Orientalis,* t. III, p. 97-115. Voir dans le même volume, p. 7-31, une *Histoire de Mar Aḥoudemmeh apôtre des Arabes de Mésopotamie*, éditée par le même Nau. On y lit ce trait que le saint construisit une église de Mar Sergîs à Aïnquénoïé (ou Aïnquéna) au pays des Arabes, pour « les détacher du temple de Mar Sergîs de Beit Résafa de l'autre côté de l'Euphrate, parce qu'il était loin d'eux. Autant qu'il le put, il la fit semblable à l'autre » (*Id.*, p. 29). Parmi les monastères qui reçurent les bienfaits du saint, est cité celui de Mar Mattaï.

celle de Mar Mattaï et Mar Zackho, propre au monastère du mont Alfaf consacré, nous l'avons vu, aux saints Mattaï, Zackho, Abraham. (Elle manque au B.M. Add. 7170 qui, par contre, a la fête d'un Mar Jean moine.)

Outre le calendrier liturgique de notre monastère, nous trouvons dans le manuscrit un tableau complet des offices de l'année, et des péricopes qui se lisaient à chacun d'eux. Là encore, nous constatons une assez grande diversité entre les manuscrits, preuve de l'indépendance dont jouissaient les monastères, chacun conservant sa tradition, à laquelle du reste le temps pouvait apporter des changements. Il ne m'est pas possible d'entrer dans le détail de cette matière, qui a été traitée — mais d'après d'autres sources — par Baumstark, en de savants travaux ([1]).

Régulièrement, pour chaque dimanche et chaque fête, il y a trois offices: celui du soir, celui du matin, et la liturgie ou la messe. Contrairement à ce qui se fait dans l'église latine, à chacun de ces offices est assignée une leçon de l'évangile. En outre, les dimanches de carême et les grandes fêtes, Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte, ont un office de la nuit — avec lecture de l'évangile, naturellement. Par contre, les féries de carême n'ont, sauf exceptions, qu'une seule leçon par jour. Mais pendant la semaine sainte, voilà que les offices se multiplient. Par exemple, au dimanche de Rameaux: office du soir, office de la nuit, office du matin, bénédiction des rameaux, 1er office du jour, 2e office du jour, 3e office du jour, 4e office du jour, messe. On avait la dévotion longue, et je me demande à quelle heure pouvait bien s'achever la messe de ce jour-là. Au lundi saint, deux offices de nuit, quatre de jour, et le reste. Le mardi, le mercredi, le jeudi, des offices spéciaux « au baptistère ». Le jeudi et le vendredi saints, qui voulait suivre tous les offices ne devait guère quitter l'église ([2]).

([1]) Voir, outre ses articles de l'*Oriens christianus*, ANTON BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1910.

([2]) Tout ceci rappelle ce qui se faisait déjà, du temps d'Éthérie, à Jérusalem. On pense à la recommandation de l'archidiacre et aux encouragements de l'évêque avant et après la nuit du jeudi saint: *Antea autem quam fiat missa* (hora forsitan decima), *mittet vocem archidiaconus et dicet: Hora prima noctis omnes in ecclesia, quae est in Eleona, conveniamus, quoniam*

Outre ceux que je viens de nommer, voici pour le jeudi saint: la bénédiction du saint chrême et le lavement des pieds, avec la messe du soir, venant après ce que nous appellerions les premières vêpres du vendredi; pour le vendredi saint: deux offices de nuit, l'adoration de la Croix — et le reste. Un peu de relâche le samedi; mais toute la nuit suivante et la matinée du dimanche de Pâques étaient prises. Successivement: office du soir, messe du soir, office de la nuit, office du matin, cérémonie du baiser de paix, messe.

Tous ces offices étant pourvus de leçons de l'évangile, on peut dire qu'il se faisait une consommation considérable de péricopes évangéliques. Et comme, en général, les leçons étaient plutôt longues, le texte entier des quatre évangélistes n'aurait pas suffi à pourvoir de leçons distinctes un si grand nombre d'offices. Notre manuscrit, — comme les autres, d'ailleurs, mais pas toujours de la même façon, — y remédie en faisant répéter certaines leçons: une rubrique renverra, pour la messe, à l'évangile du soir ou à celui du matin, ou bien à tel autre d'un autre jour. Quelquefois, mais rarement, le choix est laissé à qui usera du lectionnaire.

Un autre artifice fréquemment employé consiste à emprunter le texte des leçons à deux versions différentes. La plupart sont tirées de la Peshitto. On y joindra parfois les leçons de la version Héracléenne qui est, comme l'on sait, la version attribuée à Philoxène de Maboug, révisée par Thomas d'Héraclée.

Exemples: Pour le dimanche de Zacharie (4ᵉ de l'Avent): à l'office du soir, Lc I, 1-22, récit de l'annonce à Zacharie, version Peshitto; à l'office du matin, Lc I, 5-25, à peu près le même texte, version Héracléenne; à la messe: comme le soir ou le matin, au choix.

Neuf offices au dimanche des Rameaux. Dans les huit premiers, on lira le récit de l'entrée à Jérusalem suivant les

---

maximus labor nobis instat hodie nocte ista..... Postmodum autem (mane) *alloquitur episcopus populum confortans eos, quoniam et tota nocte laboraverint et adhuc laboraturi sint ipsa die ut non lassentur, sed habeant spem in Deo qui eis pro eo labore majorem mercedem redditurus sit* (GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, p. 85, 87).

quatre évangélistes dans l'ordre: Matthieu, Marc, Luc et Jean, d'abord en version Peshitto, puis en version Héracléenne. Pour la messe, on reprendra la leçon du 3e office du jour, qui est le récit de Luc, version Héracléenne.

Une particularité bien connue de ces lectionnaires syriaques est ce qu'ils appellent des « harmonies » ou récits d'un même fait suivant plusieurs évangiles combinés [1]. Ainsi au VIe dimanche de carême, trouvons-nous deux récits harmonisés du repas chez Simon le Pharisien: le premier pour l'office du matin, en version Héracléenne, d'après Jean, Marc, Matthieu (je les nomme dans l'ordre où ils viennent pour la première fois); le second pour la messe, en version Peshitto, d'après Matthieu, Jean, Marc.

C'est surtout pendant la semaine sainte que l'on a de ces « harmonies » — Baumstark les appelle d'un mot très juste: « des mosaïques ». Le texte des quatre évangélistes est en effet découpé par tout petits morceaux: quelques versets, un verset, un demi verset, moins que cela: un ou deux mots seulement; et le tout est assemblé de manière à former un récit continu de la Passion, qui se lit tout au long des offices du mercredi soir jusqu'au jour de Pâques. Les catalogues de manuscrits ou les ouvrages spéciaux donnent en détail la composition d'un certain nombre d'« harmonies » — pas de toutes, car le travail d'analyse est fastidieux: on lit par exemple au catalogue de Forshall du British Museum (1838), pour le B. M. Add. 7170: *Sermo cum discipulis de Juda proditore, harmonice; Institutio Coenae Dominicae, harmonice .... Proditio, harmonice; ... Mors Domini Nostri, harmonice; .... Sepultura Domini Nostri, harmonice.* — J'en passe. — En d'autres endroits, le travail est fait avec plus de soin; mais manifestement, à la Passion, l'auteur a été découragé par le nombre et la complication des « harmonies ».

Pour le Vat. syr. 559, la tâche est facilitée par le fait que le passage d'un évangéliste à l'autre est toujours signalé par quelques lettres rouges. Ainsi, grâce à la collaboration

(1) Voir là-dessus l'appendice au récent ouvrage du P. A.-S. Marmadji O. P., *Diatessaron de Tatien.* On y trouvera le texte d'un certain nombre de leçons d'un « évangéliaire diatessarique syriaque » assez voisin du nôtre, mais non point pareil.

d'un ami syriacisant et avec le secours d'une bonne concordance, avons-nous pu décomposer la plupart de ces « harmonies » — toutes celles du moins qui intéressent nos miniatures. Je ne saurais garantir que leur composition satisfasse de tout point nos exégètes modernes: je crois qu'en plus d'un cas elle ne les satisferait pas du tout. Mais ce que je veux retenir ici c'est que dans ce travail d'harmonisation, comme dans le reste, notre manuscrit conserve son originalité. Ses mosaïques diffèrent très souvent de celles que nous trouvons analysées dans les catalogues.

Sur ce point encore, le Vat. syr. 559 apporte du nouveau.

***

Toutefois ce n'est pas en cela que réside son principal intérêt; mais bien dans les miniatures dont il est orné. Elles sont aujourd'hui au nombre de cinquante et une [1]. Et l'on peut affirmer qu'à l'origine elles étaient cinquante-trois. Deux ont été perdues, dont l'une constituait la première moitié du frontispice. et l'autre accompagnait les offices de la Dormition de la Vierge sur les feuillets récrits — sans image — à une date postérieure.

Les miniatures illustrent le plus souvent la leçon de l'Évangile qu'elles précèdent. C'est dire qu'elles nous présenteront une vie de Jésus-Christ déroulée, non pas suivant l'ordre rigoureusement chronologique. mais suivant l'ordre liturgique. Ainsi, la Transfiguration vient après la Pentecôte; et la Samaritaine, parmi les offices mêmes de cette fête. Toutefois, l'illustration portant en majeure partie sur l'Enfance et sur la Passion, dont les souvenirs sont groupés par la liturgie syrienne plus strictement que par la nôtre, on a une suite assez régulière. L'Annonciation, la Visitation, la Naissance de saint Jean Baptiste, sont placées non pas aux dates anniversaires des événements, mais aux divers dimanches de

(1) Sur ce nombre, cinquante sont peintes, et une, très petite. mais fort importante, sur laquelle nous ne pouvons nous étendre ici, n'a été qu'esquissée à la plume. Elle nous révèle comment était partagé le travail entre le scribe et l'enlumineur, et comment procédait celui-ci.

l'Avent. Groupement logique, si l'on veut, qui a pour résultat d'offrir, dans les images, une suite à peu près chronologique.

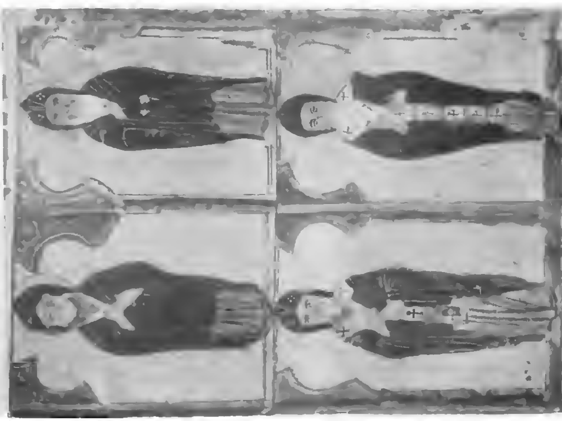
Outre les sujets tirés de l'Évangile, quelques autres rappellent l'objet même de la fête: Mère de Dieu, Lapidation de saint Étienne, saints moines et docteurs, Quarante Martyrs de Sébaste, Constantin et Hélène élevant la croix.

Ces images, ornées de couleurs extrêmement vives et tracées d'une main assez rude, mais point malhabile, sont importantes à un double point de vue. D'abord par leur nombre: quand nous fûmes placé en face d'elles, c'était la première fois que nous rencontrions un ensemble aussi complet exécuté par le pinceau d'un artiste syrien. En second lieu par les influences qu'elles manifestent: influences syro-byzantines ou syro-cappadociennes d'une part, influences nettement arabes d'autre part.

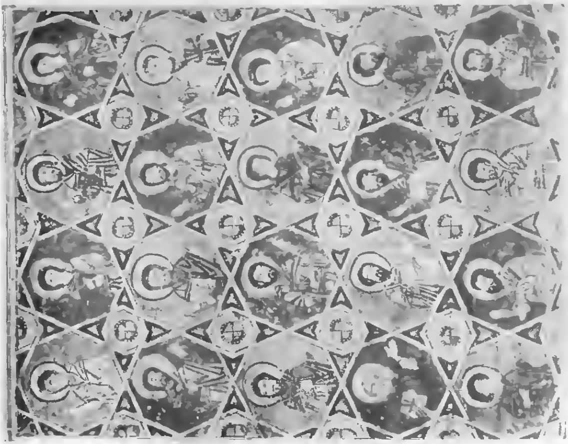
Sans doute — en dehors du fameux *Codex Rabulensis* de la Bibliothèque Laurentienne qui doit être considéré comme un ancêtre assez lointain — connaissait-on, pour une époque plus récente, un certain nombre de manuscrits présentant plus ou moins les mêmes caractères: un tétraévangile de Paris (Syr. 33), où revivent beaucoup mieux les souvenirs hellénistiques; un évangéliaire liturgique de Londres (Add. 7169, XIIe s.), où l'on retrouve le réalisme syrien dans toute sa force, mais rendu par une main d'une barbarie extrême (1), plusieurs manuscrits de Paris de la fin du XIIe siècle (Syr. 30, 40, 41), où les motifs décoratifs tiennent une place prépondérante (2); un lectionnaire syriaque du couvent de Saint-Marc à Jérusalem (n° 28, de l'an 1222), contenant huit grandes miniatures apparentées à celles du Vat. syr. 559, mais dépendant bien plus étroitement de la tradition cappadocienne... Quelques autres encore.

(1) M. Millet qui le cite souvent, en a reproduit neuf sujets, en photographie ou à la plume, aux figures 107, 145, 202, 283, 314, 339, 447, 564, 634 de ses *Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile*. C'est par erreur qu'il désigne le volume comme un « tétraévangile ».

(2) On pourrait nommer aussi d'autres manuscrits de Paris non bibliques, tels qne le Syr. 112, de l'an 1239: pontifical orné de sept miniatures très différentes des nôtres par le sujet, mais qui leur sont comparables à bien des égards.



1. - Quatre Saints (*Vat. syr.* 559)



2 - Martyrs de Sébaste (*Vat. syr.* 559).



1. - Lapidation de S[t] Étienne (*Vat. syr. 559*).



2. - Résurrection. Apparition à Madeleine.



1. - Le voleur qui tire au large.
(*Séances* de HARIRI, Paris, Bibl. Nat.)
(Mésopotamie du Nord, XIIe-XIIIe s.)



2. - Conversation sous les arbres.
(*Séances* de HARIRI, par Wasiti, 1237. Paris, Bibl. Nat.)



1. - Zacharie écrit le nom de Jean (*Vat. syr. 559*).



2. - Constantin et Hélène (*Vat. syr. 559*).

Mais une surprise m'était réservée. Ayant remarqué, dans le catalogue du British Museum, que, pour le texte, le manuscrit Add. 7170 était fort semblable au nôtre, qu'il devait provenir à peu près de la même région, qu'il était daté du temps du patriarche Jean et du Maphrien Ignace (donc entre 1216 et 1220), et qu'il était « *imaginibus manu haud imperita pictis ornatus* », j'eus la curiosité de connaître ces images sur lesquelles le catalogue était si bref. La direction du British Museum, à laquelle je me suis adressé, m'a renvoyé à M. Hugo Buchthal du Warburg Institute, qui venait d'étudier ce manuscrit et se préparait à publier son travail.

M. Buchthal a eu la grande bonté de me communiquer ses photographies — ce dont je tiens à le remercier très spécialement. Ainsi ai-je pu constater que les deux illustrations sont presque identiques (1). Cinquante et une miniatures chez nous; quarante-huit au British Museum; la plupart des sujets concordent; le British Museum en a quatre que nous n'avons pas; mais nous en avons sept qu'il n'a pas. Un sujet a reçu de part et d'autre deux significations différentes. Plusieurs de nos images sont barbouillées ou à demi effacées, pour avoir été trop baisées par des fidèles dévots; mais quelques-unes de Londres sont lacérées. Iconographiquement, les sujets communs sont les mêmes; mais la manière est assez différente. Dans l'ensemble, les miniatures du Vatican montrent, me semble-t-il, plus de vie et d'émotion que celles du British Museum. Ces dernières, tracées d'une main plus ferme, ont quelque chose de plus raide et plus froid. Elles sont d'une correction calligraphique plutôt que picturale.

Naturellement une question se pose. Un des manuscrits dépend-il de l'autre, et lequel? Le nôtre, — qui a été enluminé au fur et à mesure qu'il était écrit, — fut terminé le 2 mai 1220. Celui du British Museum date de 1216 à 1220. Il a donc chance d'être antérieur. Je ne crois pas cependant que le nô-

(1) J'aurais pu m'en douter, car le manuscrit a déjà fait l'objet d'une étude de Rédin dans les *Mémoires de la Société impériale d'Histoire et d'Archéologie d'Odessa,* en 1898 (russe, t. XXI, p., 211-224). Mais cette collection étant presque introuvable en Occident, le travail de Rédin a passé tellement inaperçu qu'il semble avoir échappé même à M. Millet. Dans ses *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile,* où l'Add. 7169 est tant de fois cité, il n'est fait aucune mention de l'Add. 7170.

tre en soit une copie. En réalité, j'estime que nous avons là, tant pour le texte, — très semblable, je l'ai dit, mais pas identique — que pour les miniatures, deux copies dérivant d'un original commun. Et si l'on considère les différences assez profondes qui existent entre le style des deux séries d'images, il semble que cette filiation ne soit pas immédiate. Constatation importante, car elle nous permet de soupçonner, vers la fin du XIIe siècle et le commencement du XIIIe, un groupe assez nombreux de lectionnaires à peu près semblables, dont les exemplaires viendront peut-être un jour à la lumière.

Il serait indiscret, tant que M. Buchthal n'a pas publié son travail (1), d'établir un parallèle détaillé entre les miniatures du Brit. Mus. Add. 7170 et celles du Vat. syr. 559. Mais je dirai d'un mot que, pour les scènes animées, les nôtres sont plus éloignées des modèles byzantins ou byzantino-cappadociens dont elles s'inspirent, que le style en est plus nettement orientalisé et se rapproche davantage de celui de l'école qu'on est convenu d'appeler l'école arabe de Bagdad aux XIIe-XIIIe siècles. Dans le décor, cependant, bien que de part et d'autre l'élément oriental domine, le manuscrit de Londres montre parfois une fantaisie poussée à un point d'exaltation où n'atteint pas celui du Vatican.

Quelques brèves observations et quelques images (pl. A-D) feront connaître le caractère de nos miniatures (2).

Dans les figures isolées — assez rares, du reste — les visages, les attitudes, les gestes sont conformes à la tradition byzantine qui ne se distingue guère, sur ce point, de la tra-

(1) Il doit paraître — prochainement, nous dit-on — dans la revue *Syria*.

(2) Pour les comparaisons que nous faisons ici avec les miniatures arabes, nous nous bornons à renvoyer, d'une façon générale, au catalogue de l'exposition organisée l'an dernier à la Bibliothèque Nationale: *Les Arts de l'Iran*, et à l'ouvrage, magnifiquement illustré, de Blochet, *Les enluminures des manuscrits orientaux — turcs, arabes, persans — de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1926 (voir surtout pl. II-XIX). Voir aussi la collection plus étendue de A. U. Pope et Ph. Ackerman, *A Survey of Persian art from prehistoric times to the present*, vol. V. *Architectural ornament, pottery and faience. The art of the book.* Oxford. 1938 (surtout pl. 812-826), et Blochet-Binyon, *Musulman painting. XIIth-XVIIth century*, London, 1929 (surtout pl. I-XL).

dition orientale (pl. A, 1). Mais les encadrements sont empruntés à des modèles arabes: architectures fantaisistes aux arcs festonnés; entrelacs géométriques, tels ceux qui, sur deux grandes miniatures à pleine page se faisant face, enserrent les médaillons des Quarante Martyrs (pl. A, 2) (1): entrelacs qui se retrouvent identiques (mais enserrant des motifs végétaux) aux deux feuillets de frontispice d'un Coran du XIII[e] siècle conservé à la Bibliothèque Nationale (2).

Dans les scènes de l'Évangile, la composition reproduit en général les thèmes consacrés en Orient depuis le VI[e] siècle. Ces thèmes, nés autour des grands sanctuaires de Palestine, et connus par de menus objets comme des ampoules, des bracelets ou des encensoirs (3), par toute la série des ivoires apparentés à la chaire de Ravenne, par des manuscrits tels que le *Rabulensis*, le *Rossanensis*, le fragment de Sinope, ont été, comme l'on sait, adoptés par Byzance qui les adapte à son goût empreint d'hellénisme. La Cappadoce les conserve presque intacts, et nous les y retrouvons aux IX[e] et X[e] siècles. Ils y paraissent au XI[e] quelque peu hellénisés sous l'influence de Constantinople. C'est le plus souvent à ces derniers types que se rattachent les scènes du Vat. syr. 559 (il y en a aussi qui dépendent des modèles cappadociens archaïques); mais plusieurs modifications importantes doivent être signalées.

D'abord, le sens de l'image est inversé, le mouvement se déroulant dans le sens de l'écriture: de gauche à droite chez les Grecs, de droite à gauche chez les Syriens. Puis, les architectures byzantines sont presque toujours remplacées par des édifices capricieux où les arcs outrepassés ou trilobés (pl. D, 1), les dômes bulbeux, les couronnements fantaisistes, attestent l'imitation certaine de modèles arabes. Non moins caractéristique est le décor des éléments d'architecture

(1) Les médaillons ou les figures en pied des Quarante Martyrs se retrouvent souvent en Cappadoce. Voir nos *Églises rupestres de Cappadoce*, t. I, p. 142-143, 313-316, 322-323, 328-329, 600; t. II, p. 25-26, 276-277, 343 (saints à cheval); la scène du martyre, t. II, p. 167-169.

(2) Reproduit dans Blochet, *ouv. cité*, pl. XVI.

(3) Voir la récente étude que nous avons fait paraître dans les *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, t. I, Paris, 1939, p. 297-312: *Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires.*

et des pièces de mobilier, où l'entrelacs géométrique tient une place considérable.

Le paysage — pas très fréquent, du reste, car beaucoup de scènes se détachent sur un fond uni, rouge vif, bleu ou vert — n'est pas moins caractéristique. Les arbres ont ces formes stylisées, purement décoratives, sans aucun rapport avec la réalité, que nous avons rencontrées en tant de manuscrits arabes de l'école de Bagdad, exposés l'été dernier à la Bibliothèque Nationale de Paris: Séances de Hariri, Fables de Bidpay, etc. (comparer pl. B, 2 et C, 2). Les montagnes figurées par des séries de sinuosités parallèles, qui font penser à des coupes géologiques (pl. B, 1), ont les teintes variées et conventionnelles qui se retrouvent jusqu'à une époque beaucoup plus tardive dans la miniature persane. On en voit l'équivalent en tel manuscrit de Hariri à peu près contemporain du nôtre (pl. C, 1).

Les personnages sont plus caractéristiques encore. Presque tous nimbés. Si parfois le nimbe fait défaut, c'est oubli ou nécessité (dans les compositions trop denses ou trop enchevêtrées); car les soldats mêmes d'Hérode ou ceux qui arrêtent Jésus, les sanhédrites et la foule ont le nimbe, et cela est conforme aux miniatures des plus anciens manuscrits de Hariri (pl. C, 1) ou de Bidpay, à celles du Traité des automates de Jazari [1].

Jésus-Christ, les apôtres, les autres personnages sacrés conservent leurs costumes traditionnels ainsi que leurs types (quelquefois un peu orientalisés ou même « turcisés »), leurs gestes et leurs attitudes. Mais toutes les autres figures sont empruntées aux milieux mésopotamiens du XIIIe siècle ou, plus exactement, aux images qu'en donnaient les miniaturistes de l'École de Bagdad. Les soldats sont pareils à ces gardes turcs seldjoucides dont s'entouraient, ou que devaient subir les derniers califes abbassides. L'homme à turban qui recueille les ordres d'Hérode commandant le massacre, n'est pas le « notarios » des images byzantines et cappadociennes qui écrit debout; c'est le « kiatib » arabe à longue robe, servilement

[1] Voir aussi dans *A Survey of Persian art*, t. V, pl. 631-694 *passim*, les nombreux exemples de céramique peinte arabo-persane des XIIe-XIIIe siècles où les figures sont régulièrement nimbées. — Dans l'emploi du nimbe, le Brit. Mus. Add. 7170 est beaucoup plus réservé.

agenouillé aux pieds de son maître. Par contre, les enfants qui étendent leurs habits sous les pas de Jésus, lors de l'entrée à Jérusalem, ont une liberté, une vivacité d'allure qui surprennent. A Byzance et en Cappadoce, ils se montrent en tunique, et gardent dans leurs mouvements une certaine retenue. Ici, dépouillés de tout vêtement à la réserve d'un léger caleçon blanc, ils gambadent et sautillent d'une façon presque désordonnée. Même allure endiablée, mais témoignant de sentiments tout contraires, dans la foule des jeunes gens qui lapident Étienne (pl. B, 1). A voir ces figures, remarquablement groupées, qui gesticulent presque nues, avec des mouvements d'un rythme à la fois véhément et harmonieux, on songe à je ne sais quelle sarabande interprétée par le libre pinceau d'un artiste persan.

Mais plus singulières sont les figures où nous retrouvons les graves cadis. assis à la turque, dans leurs amples vêtements et sous leurs turbans énormes, — ils s'appellent ici Hérode ou Caïphe, — ou les riches bourgeois aux gestes mesurés, mais si expressifs, que nous a tracés le pinceau de Wasiti. On les rencontre en maintes de nos miniatures: habitants de Jérusalem qui devisent et s'interrogent curieusement à la porte de la ville, prêtres discutant avec Judas le prix de sa trahison, amis de Zacharie en visite pour la circoncision de son fils..... Ces derniers surtout sont remarquables (pl. D, 1). Avec leurs yeux en amande, figurés de face, dans un visage de profil au nez fortement aquilin, avec leur allure plutôt pesante, malgré la vivacité du regard, leurs chairs flasques et comme tassées que l'on devine sous l'ampleur des robes à ramages, on croirait aisément qu'ils dérivent de ce manuscrit considéré à juste titre comme le chef-d'œuvre de l'école arabe du XIIIe siècle (comparer pl. C, 2) (1).

Il ne faudrait point s'imaginer d'ailleurs que notre miniaturiste ne fût qu'un imitateur (2). Il a su inventer et, en plus de

(1) En réalité le manuscrit des *Séances* de Hariri. illustré par Wasiti, est postérieur au nôtre puisqu'il est de 1237. Mais d'autres manuscrits plus anciens ont les mêmes types moins bien rendus (voir pl. C, 1).

(2) A vrai dire, ceci doit s'entendre moins de notre miniaturiste lui-même que de l'auteur de l'illustration originale (différente de celle du B. M. Add. 7170), dont nous estimons que le Vat. syr. 559 offre une réplique fidèle.

maints détails qu'il serait trop long d'énumérer, il y a dans son œuvre au moins une image dont on peut lui faire honneur, car elle ne figure pas dans l'exemplaire de Londres ni, à ma connaissance, dans aucune autre série analogue. Je parle d'une miniature qui m'a longtemps tenu perplexe, et n'est que la traduction de la menace proférée par Jésus contre les Juifs, tueurs de prophètes: *Erit domus vestra deserta.* L'idée est exprimée d'une façon singulière, intelligible seulement à qui connaît la maison orientale et son mobilier.

Mais je veux terminer en signalant une dernière image moins énigmatique. Elle résume et condense à elle seule toutes les observations que nous venons de faire. Et c'est la dernière, puisqu'elle clôt la série des miniatures, au jour de l'Exaltation de la Croix. Elle nous montre Hélène et Constantin tenant entre eux et soulevant de leurs mains la croix (pl. D, 2). Le sujet est fréquent dans l'iconographie byzantine. Mais ici le glorieux empereur des Romains et sa mère sont devenus des princes mongols! Rien ne rend plus sensible l'étrange transposition que, dans le Vat. syr. 559, les thèmes de l'ancien art chrétien ont subie au contact des arts de l'Islam.

G. DE JERPHANION S. J.

δαίμονες, τοὺς δὲ μᾶλλον ἀνελεήμονας οἱ μᾶλλον τούτων ἀπανθρωπότεροι. Εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, λέληθεν ἄρα τοὺς ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ σώματος ὑπεξάγοντας, ὁποῖοι αὐτοῖς μετὰ τὴν ἔξοδον ὑπαντιάζουσι δαίμονες· καὶ γὰρ λόγος ἐστὶ μηδένα τῶν βουλήσει Θεοῦ ἐξιόντων τοῖς τοιούτοις παραδίδοσθαι δαίμοσιν. = E 10.

IV. 68. Οἴκου μὲν εἰκόνα σώζει τὸ σῶμα τὸ τῆς ψυχῆς, αἱ δὲ αἰσθήσεις θυρίδων ἐπέχουσι λόγον, δι' ὧν παρακύπτων ὁ νοῦς βλέπει τὰ αἰσθητά. = E 13.

IV. 70. Οὐ πάντων οὖν ἐστι τὸ λέγειν· ἔκβαλλε ἐκ φυλακῆς τὴν ψυχήν μου, ἀλλὰ τῶν δυναμένων διὰ καθαρότητα ψυχῆς καὶ χωρὶς τοῦ σώματος τούτου τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων ἐπιβάλλειν. = E 13.

V. 27. Ὁ θυμὸς μὲν ταρασσόμενος τὸν ὁρῶντα τυφλοῖ, ἐπιθυμία δὲ ἀλόγως κινουμένη τὰ ὁρώμενα πράγματα κρύπτει = E 14.

V. 41. Ὁ τὸν νοητὸν κόσμον ἐν ἑαυτῷ περιφέρων τυπούμενον, παύεται μὲν ἁπάσης ἐπιθυμίας φθαρτῆς· αἰσχύνεται δὲ ἐπὶ τούτοις λοιπὸν ἐφ' οἷς πρότερον ἥδετο, τοῦ λογισμοῦ πολλάκις ἐγκαλοῦντος αὐτῷ τὰ τὴς προτέρας ἀναισθησίας. = E 15.

V. 45. Ὁ νοῦς μὲν κεφαλὴ τῆς ψυχῆς ὀνομάζεται, αἱ δὲ ἀρεταὶ τριχῶν ἐπέχουσι λόγον, ὧν στερηθεὶς Ναζιραῖος, τῆς γνώσεώς τε χωρίζεται καὶ δέσμιος ὑπὸ τῶν πολεμίων ἀπάγεται. = E 17.

V. 57. Ὥσπερ νῦν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων τοῖς αἰσθητοῖς ἐπιβάλλομεν πράγμασιν, ὕστερον δὲ καθαρθέντες, καὶ τοὺς λόγους τούτων ἐπιγινώσκομεν· οὕτω πρότερον μὲν ὀψόμεθα αὐτὰ τὰ πράγματα, ἐπὶ πλεῖον δὲ καθαρθέντες, καὶ τὴν περὶ αὐτῶν θεωρίαν εἰσόμεθα, μεθ' ἣν ἔστι γνῶναι λοιπὸν καὶ αὐτὴν τὴν ἁγίαν Τριάδα. = E 18.

V. 90. Τὰ πράγματα ὡς ἔχει φύσεως ἢ νοῦς καθαρὸς ὁρᾷ, ἢ λόγος πνευματικὸς σαφῶς παρίστησιν· ὁ δὲ ἀμφοτέρων ἐστηρημένος πρὸς κακηγορίαν χωρήσει τοῦ συγγράφεως. = E 2.

VI. 21. Ἀρετὴ δέ ἐστιν ἕξις ἀρίστη ψυχῆς λογικῆς, καθ' ἣν δυσκίνητος γίνεται πρὸς κακίαν. = E 24.

VI. 22. Εἰ αἰσθητοὶ λόγοι ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι παριστῶσι τὰ πράγματα, οἱ σοφοὶ δηλονότι τοῦ αἰῶνος τούτου λήψονται τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Εἰ δὲ καθαρότης ὁρᾷ διανοίας καὶ λόγος σημαίνει ταύτην κατάλληλος, μακρὰν οἱ σοφοὶ γενήσονται τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. = E 19.

VI. 52. Πολλὰ πάθη κέκρυπται ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, ἅπερ λανθάνοντα ἡμᾶς οἱ ὀξύτεροι τῶν πειρασμῶν φανεροῦσι, καὶ δεῖ πάσῃ φυλακῇ τηρεῖν τὴν καρδίαν, μήποτε παραφανέντος ἐκείνου τοῦ πράγματος, πρὸς ὃ τὸ πάθος κεκτήμεθα, συναρπασθέντες ἐξαίφνης ὑπὸ δαιμόνων, δράσωμέν τι τῶν ἀπηγορευμένων παρὰ Θεοῦ. = E 22.

VI. 55. Ὁ νοῦς τὸ τηνικαῦτα ἐπιβάλλει τοῖς νοητοῖς, ὁπηνίκα ἂν μηκέτι ποιῶται τοῖς ἀπὸ τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς λογισμοῖς. = E 23.

VI. 62. Στεῖρά ἐστι ψυχὴ λογικὴ ἡ πάντοτε μανθάνουσα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν βουλομένη · = E 24.

VI. 63. Ὥσπερ οἱ τὰς ὄψεις κεκαθαρμένοι (1) καὶ τῷ ἡλίῳ ἐνατενίζοντες εἰς δάκρυά τε προσπίπτουσι καὶ τὸν ἀέρα ποικίλοις χρώμασι κεκραμένον ὁρῶσιν, οὕτω καὶ ὁ καθαρὸς νοῦς ὑπὸ ὀργῆς ταρασσόμενος περιδράξασθαι τῆς θεωρίας ἀδυνατεῖ καὶ νεφέλας τινὰς περιπετομένας τοῖς πράγμασιν ὁρᾷ. = E 25.

Gnost. 104-106. Πρακτικὸς μέν ἐστιν ὁ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς μόνον ἀπαθὲς κεκτημένος · γνωστικὸς δὲ ὁ ἅλὸς μὲν λόγον ἐπέχων τοῖς ἀκαθάρτοις, φωτὸς δὲ τοῖς καθαροῖς · πρακτικοὶ οὖν λόγους νοήσουσι πρακτικούς, γνωστικοὶ δὲ ὄψονται γνωστικά. = E 1.

Gnost. 109. Ἀσφαλιζέσθω δὲ ταῖς συγκαταβάσεσιν ὁ γνωστικός, μήποτε λάθῃ αὐτῷ ἕξις γινομένη ἡ συγκατάβασις, καὶ πειράσθω πάσας ἐπίσης ἀεὶ τὰς ἀρετὰς κατορθοῦν, ἵνα ἀντακολουθῶσιν ἀλλήλαις καὶ ἐν αὐτῷ, διὰ τὸ πεφυκέναι τὸν νοῦν ὑπὸ τῆς ἐλαττουμένης προδίδοσθαι. = E 2.

Gnost. 124. Τοὺς τῶν ψεκτῶν προσώπων λόγους οὐκ ἀλληγορήσεις, οὐδὲ ζητήσεις τι πνευματικὸν ἐν αὐτοῖς, πλὴν εἰ μὴ δι' οἰκονομίαν ὁ Θεὸς ἐνήργησεν, ὡς ἐν τῷ Βαλαὰμ καὶ Καϊάφα, ἵνα ὁ μὲν περὶ γενέσεως, ὁ δὲ περὶ θανάτου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν προείπῃ. = E 3.

E 16. Ὁ ἐν τῇ διανοίᾳ κόσμος κτιζόμενος μεθ' ἡμέραν μὲν δυσδιάγνωστος εἶναι δοκεῖ, τῶν αἰσθήσεων περισπωσῶν τὸν νοῦν, καὶ τοῦ αἰσθητοῦ φωτὸς περιλάμποντος · νύκτωρ δὲ ἔστιν ἰδεῖν αὐτὸν περιφανῶς κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἐκτυπούμενον.

E 20. Εἰ πασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων τὸ λογιστικὸν μέρος ἐστὶ τιμιώτατον, τοῦτο δὲ μόνον τῇ σοφίᾳ ποιοῦται, προτέρα ἂν εἴη πασῶν τῶν ἀρετῶν ἡ σοφία · ταύτην γὰρ καὶ υἱοθεσίας πνεῦμα ὁ σοφὸς ἡμῶν διδάσκαλος εἴρηκεν (2).

(1) Leçon évidemment fausse. Le syriaque dit: « Ceux dont la vue est malade ». Si on se rappelle combien dans l'écriture récente le β ressemble au κ, et puisqu'il faut un participe parfait, on admettra comme très probable la correction: βεβλαμμένοι.

(2) Ce savant Maître d'Evagre, c'est S. Grégoire de Nazianze. Cfr. *Oratio* XXXI, n. 29, PG. 36. 165 C: Πνεῦμα υἱοθεσίας..., πνεῦμα σοφίας. Comment la sagesse nous fait fils de Dieu: *Oratio* XXI, n. 6, PG. 35. 1088 C.

E 21. Ὅταν ἀδυνατήσωσι δαίμονες κινῆσαι λογισμοὺς γνωστικῷ, τὸ τηνικαῦτα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ δράσσονται καὶ τούτους πάνυ καταψυχρώσαντες εἰς βαρύτατον αὐτοὺς ὕπνον καθέλκουσι· ψυχρὰ γὰρ πάντα τὰ τῶν δαιμόνων σώματα καὶ κρυστάλλῳ παρεμφερῆ. Cfr. « *Pract.* » 66. COTELIER, *Ecclesiae Graecae Monumenta* III. p. 89 B.

IR. HAUSHERR, S. I.

Ein Brief des Kardinals Julian Cesarini an Cosimo von Medici.

Quellenbeitrag zur Geschichte des Florentiner Konzils.

Am 10. Januar 1439 wurde in der letzten Konzilssitzung zu Ferrara das Konzil nach Florenz verlegt. Es möchte uns scheinen, dass die Reise der Synodalen angesichts der verhältnismässig geringen Entfernung zwischen diesen beiden Städten sehr leicht zu bewerkstelligen war. Aber wer die Zeitgeschichte befragt, wird schnell eines andern belehrt. Zu der seit einigen Jahren auf dem Kirchenstaat lastenden Kriegsnot (1) kam die durch die Widersetzlichkeit der Baseler Synodalen vermehrte Einschränkung der Einnahmequellen der Apostolischen Kammer. Gerade das Entgegenkommen des Freistaates Florenz, der dem Papst finanzielle Erleichterungen zugesagt hatte, war einer der Hauptgründe für die Verlegung des Konzils von Ferrara nach Florenz. Bekanntlich mussten sämtliche zum Konzil erschienenen Byzantiner standesgemäss vom Papst verpflegt werden. Auch ein Teil der lateinischen Konzilsmitglieder lebte von der Freigebigkeit des Papstes.

Ein gutes Stimmungsbild der gedrückten Lage der Kirche in jenen Tagen gibt uns der noch nicht veröffentlichte Brief des Kardinals Julian Cesarini an Cosimo von Medici. Dieses Schreiben, auf das ich schon früher (2) verwiesen habe, befindet sich im Staatsarchiv von Florenz (3). Es ist von Faenza, 2. Febr. 1439, datiert.

Der Kardinal sandte seinen Kämmerer nach Florenz ab, um von Cosimo wenigstens 150 Reittiere, Pferde und Maulesel, sofort zu

(1) Gerade deshalb wurde von den nach Florenz reisenden Konzilsmitgliedern die nähere Linie über Bologna vermieden.

(2) *Orientalia Christiana Periodica* 4 (1938) 157.

(3) Fondo Mediceo avanti il principato, F XI 217.

bekommen. Denn 200 Griechen, darunter der Kaiser Johann VIII. Palaiologos, warteten ([4]) mit dem Kardinal in Faenza auf diese Reisegelegenheit. Eine längere Verzögerung sei, so schrieb Cesarini, mit sehr schweren Unkosten und sonstigen Beschwernissen verbunden. Die Kasse sei bereits erschöpft.

Über die Not ragte der edle Charakter des um die Kircheneinigung so verdienten Kirchenfürsten hinaus. Die Ehre der katholischen Kirche, die Vertragstreue gegenüber den Griechen, diese zwei Beweggründe bestimmten ihn zu seinem so dringenden Bittruf an Cosimo von Medici. « Rogo, ut pro honore ecclesiae nostrae latinae, de qua agitur, etiam, ut ⟨pro⟩missa graecis cum tanta firmitate serventur, faciatis omnem diligentiam p⟨ossibi⟩lem ».

Seine Bitte wurde erfüllt. Der griechische Patriarch Joseph II. kam am 7. Februar 1439 vor den Mauern der Stadt Florenz an. Ihm folgte eine Woche später der byzantinische Kaiser.

Durch die einfache Darlegung der Sachlage hat der Brief des Kardinals Cesarini gegenüber gehässigen Berichten, die die Griecheneinigung des Konzils von Florenz als Wirkung unredlicher Mittel (Drohung, Wortbruch, Aushungerung) hinstellen, keine geringe apologetische Bedeutung.

Lassen wir nun den Brief folgen.

Spectabilis vir uti frater amantissime.

Sum hic in Faventia cum domino imperatore et aliis graecis. Reverendissimus dominus meus camerarius illuc nunc proficiscitur, de necessitate, quae huic rei im[m]inet, plenissime instructus. Sollicitabit paternitas sua reverendissima missionem equorum et mulorum. Et quia hic restant ducenti graeci ad ducendum illuc, necessarium esset habere ad minus et confestim centum et quinquaginta equos.

([4]) Sie waren mit Ausnahme des Kaisers, der später Ferrara verliess, am Abend des 26. Januar 1439 zu Schiff von Ferrara abgereist. Nach einer Nacht und einem Tag kamen sie an der Flussmündung des Po an, und blieben in den Fahrzeugen zwei Tage, auf Pferde wartend. Als diese ankamen, ritten sie ungefähr drei Stunden weiter und übernachteten in einem alten Schloss. Am folgenden Tag ritten sie ungefähr fünf Stunden weiter, bis sie nach Faenza kamen. Hier hielten sie sich einige Tage auf, weil sie andere Pferde aus Florenz erwarteten. Als diese eintrafen, kamen sie in drei Stunden nach Florenz, am 7. Febr. Vgl. Syropoulos, *Historia concilii Florentini* VII, cap. 15 = Creyghton 212-213.

Rogo, ut pro honore ecclesiae nostrae latinae, de qua agitur, etiam ut ⟨pro⟩missa graecis cum tanta firmitate serventur, faciatis omnem diligentiam p⟨ossibi⟩lem a⟨d⟩ ⟨m⟩ittendum dictos equos et mulos et celeriter, quia hic diutius esse non possumus sine gravissimis expensis et incommoditatibus, et nisi a vobis inde succurratur, patiemur defectum in pecuniis, quae nobis iam deficere incipiunt.

Quare supplico, ut velitis extendere cogitationes vestras ad res istas et cogitare de omni possibili et celeri provisione.

Datum Faventiae die secunda februarii 1439 vester J. cardinalis S. Angeli.

Rückseite.

⟨Sp⟩ectabili viro Cosmae de Medicis etc. tanquam fratri ⟨a⟩mantissimo. *Rest eines Siegels.*

G. Hofmann, S. I.

IN MEMORIAM

S. A. R. le Prince Jean Georges de Saxe

Le Professeur Paul Collinet

Les lettres byzantines et orientales viennent de subir, presque dans le même temps, et en des circonstances également dramatiques, deux pertes sensibles. Il nous sera permis d'ajouter que, personnellement, nous en avons été affecté de la façon la plus douloureuse.

A la suite d'une brève maladie, qui n'avait d'abord donné aucune inquiétude à son entourage, S. A. R. le Prince Jean Georges Duc de Saxe, succombait brusquement à une crise cardiaque, le 23 novembre 1938, au château d'Altshausen. Chrétien convaincu, d'une foi profonde et d'une piété ardente, fidèle à la devise de sa Maison: *Providentiae memor,* il s'endormait tranquillement dans le Seigneur, peu après avoir prononcé ces belles paroles: « Ich überlasse mich ganz dem lieben Gott ». Né à Dresde le 10 Juillet 1869, il était dans la soixante-dixième année de son âge.

Le Prince de Saxe n'était pas ce que l'on appelle un homme de science au sens strict du mot. Il n'avait pas fait de l'étude l'oc-

cupation principale de sa vie. La première partie en fut absorbée par les devoirs d'une brillante carrière militaire et par les obligations que lui créait son rang à la cour de Dresde. Pendant la grande guerre, il consacra tout son dévouement aux organisations de Croix Rouge. Les années qui suivirent devaient lui permettre de donner libre cours à son goût pour la lecture et pour l'étude.

A vrai dire, ce goût ne l'avait jamais quitté. Doué d'une mémoire prodigieuse, il avait toujours beaucoup lu; et tout ce qu'il avait lu, il l'avait retenu. Ses convictions de croyant le portaient surtout vers l'étude des questions religieuses. Et le charme fascinateur qu'avait exercé sur lui l'Orient, à la suite d'un premier voyage, en 1910, l'orienta définitivement vers les problèmes d'histoire, de liturgie, d'archéologie orientales. Un sens artistique très affiné, et ce flair qui distingue les archéologues lui permirent de profiter au mieux des visites qu'il aimait à faire dans les musées et les collections particulières auxquelles son nom lui assurait un facile accès. Il savait également tirer grand avantage de la fréquentation d'érudits de premier ordre. En sorte que cet homme qui n'avait nulle prétention à faire montre d'érudition, ce collectionneur de livres, d'objets d'art et d'antiquités, qui voulait être simplement un « amateur éclairé », aurait pu, en bien des matières, rendre des points aux érudits patentés.

Aussi, lorsqu'il reprit le cours de ses voyages en Orient, d'abord en 1912, puis, à diverses reprises, après la guerre, — mais en moins pompeux équipage qu'en 1910, alors qu'il voyageait accompagné d'une suite presque royale, — était-il parfaitement armé pour en retirer le meilleur profit. C'est à ces voyages que nous devons une série de relations, généralement brèves, simples de ton, mais pleines d'observations pénétrantes, et précieuses surtout pour les archéologues par la description, l'étude et la reproduction d'objets qu'il avait acquis chez lez antiquaires d'Égypte ou de Syrie. Que tout soit d'exceptionnelle qualité parmi ce qu'un collectionneur — fût-il le plus éclairé — rapporte d'Orient, c'est ce que nul n'oserait prétendre; mais les belles pièces et les morceaux rares ne manquent point parmi les objets provenant d'Orient dont le Prince enrichit sa résidence de Fribourg en Brisgau. Et nous avons eu l'occasion de les signaler dans nos *Bulletins d'Archéologie* (v. *Orientalia Christiana,* XVIII, 1932, p. 234-237).

Entre temps, le Prince se livrait à d'autres travaux. Les correspondances tirées des archives de sa Maison lui fournirent la matière de deux volumes en 1911 et 1920. Il aimait à étudier spécialement

l'histoire de sa famille ou de la Saxe. La littérature et particulièrement les études dantesques tinrent aussi une place importante dans les préoccupations de son esprit. Mais on ne se trompera pas en disant que l'Orient chrétien restait son domaine préféré.

Le Prince de Saxe était un ami de notre Institut Oriental. A chacun de ses voyages à Rome, où il venait presque toujours passer la semaine sainte et les fêtes de Pâques, il ne manquait pas de venir nous rendre visite à l'Institut; il prenait un vif plaisir à en connaître les développements, à voir les nouvelles acquisitions de notre bibliothèque, surtout dans le domaine de l'archéologie chrétienne orientale. Inutile de dire que lui-même avait contribué à l'enrichir par le don de ses publications.

Depuis quelques années, nous disait-il à son dernier voyage, pour Pâques 1938, il était réduit à ne plus publier: les conditions politiques ne lui auraient plus permis de le faire sans donner des gages qui répugnaient à sa dignité. Mais auparavant il avait beaucoup écrit: articles parus en des revues diverses, les unes destinées au grand public, les autres de caractère proprement scientifique, telles que la *Byzantinische Zeitschrift* ou l'*Oriens Christianus;* ouvrages indépendants, paraissant sous une forme élégante et généralement illustrés avec une grande abondance. Nous nous bornons à donner ici, par ordre chronologique, la liste de ces dernières publications concernant l'Orient:

JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, *Tagebuchblätter aus Nordsyrien,* Leipzig, 1912.

ID., *Das Katharinenkloster am Sinai,* Leipzig, 1912.

ID., *Der heilige Spyridon. Seine Verehrung und Ikonographie,* Leipzig, 1913.

ID., *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens,* Leipzig, 1914.

ID., *Koptische Klöster der Gegenwart,* Aachen, 1918.

ID., *Monumentale Reste frühen Christentums in Syrien,* Aachen, 1920.

ID., *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens,* Leipzig, 1930.

ID., *Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens,* Leipzig, 1931.

Un ouvrage qui fait le plus grand honneur au Prince de Saxe est celui que lui dédièrent ses amis et admirateurs, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa naissance: *Ehrengabe deutscher Wissenschaft dargeboten von katholischen Gelehrter* herausgegeben von FRANZ FESSLER *(Dem Prinzen Johann Georg Herzog zu Sachsen zum 50. Geburtstag gewidmet),* Freiburg im B., 1920. Dans cet énorme volume de plus de huit cents pages, on relève, parmi les collaborateurs, les noms de tout ce que le monde ecclésiastique allemand, épiscopat en tête, et de tout ce que la science allemande catholique comptent de plus illustre. La variété des articles donne, en quelque sorte, l'image des multiples curiosités qui sollicitaient l'esprit du Prince, ouvert à tant de questions diverses. Et leur ensemble fait connaître l'orientation générale de sa pensée. Ils sont rangés sous les cinq titres suivants: I. *Religion und Kirche,* p. 1-160; — II. *Kunst,* p. 261-476; — III. *Literatur,* p. 477-573; — IV. *Geschichte,* p. 565-800; — V. *Verschiedenes,* p. 801-858.

***

Peu de jours après le Prince de Saxe, et presque au même âge, le 9 décembre 1938, mourait subitement à Paris M. Paul Collinet, professeur de Droit romain à la Faculté de Droit de Paris, professeur honoraire à la Faculté de Droit de Lille, Honorary Member of the Society of Public Teachers of Law, Docteur *honoris causa* de l'Université de Cernautsi et de l'Université d'Athènes, membre d'honneur de l'Académie Roumaine, membre correspondant de l'Académie d'Athènes et de l'Académie Yougoslave de Zagreb, membre de nombreuses sociétés savantes, françaises et étrangères. Il était dans sa soixante-dixième année, étant né à Sedan le 2 janvier 1869.

Il avait conservé toute sa vigueur intellectuelle — et nous pouvons ajouter: toute sa jeunesse de cœur; — la mort le frappait en plein travail. Il s'était couché ce soir-là, après ce qu'il appelait « une bonne journée » de labeur; la serviette du professeur et les notes pour le cours du lendemain, soigneusement mises en ordre, étaient déposées près de lui. Une heure ou deux plus tard, lorsque Madame Collinet, qui était sortie pour assister à une conférence biblique, rentra chez elle, son attention fut attirée par la lumière encore allumée dans la chambre de son mari. Suprise, elle ouvrit la porte et le vit râlant, sans connaissance. Il devait expirer peu après.

« La tâche journalière était faite », a dit de lui quelques jours plus tard M. le Doyen Ripert, au discours de rentrée de la Faculté, « il pouvait dormir tranquille. Il s'est endormi du sommeil qui récompense ceux qui furent, comme lui, pacifiques, justes et pieux. La Faculté perdait un de ses meilleurs professeurs: beaucoup d'entre nous perdaient un ami ».

Ces derniers mots du Doyen Ripert, nous sommes sûrs que nombre de nos lecteurs les feront leurs, notamment ceux qui ont pu apprécier son affabilité, sa parfaite bonne grâce, son empressement à rendre service, en un mot l'exquise charité dont il faisait preuve dans nos congrès byzantins et autres réunions de même genre où nous eûmes l'occasion de le rencontrer. Cet érudit, qui s'était fait un nom dans l'étude des questions les plus ardues, était un modeste. Il n'aimait pas faire montre de son savoir; il n'en accablait pas ses interlocuteurs; s'il lui fallait discuter — et pour quel savant ne sonne pas quelquefois l'heure de la controverse? — il le faisait avec une rare modération. « J'aime tant être d'accord !... » répétait-il souvent. Et, de fait, avec lui, le désaccord intellectuel ne pouvait durer longtemps. Quant aux désaccords d'autres sortes, il ne saurait en être question avec ce parfait chrétien qui semblait avoir pris pour règle de vie la béatitude évangélique: *Beati mites!*

Professeur toute sa vie, et professeur dans l'âme, il avait pour ses élèves un dévouement sans bornes. Et ceux-ci lui répondaient par un attachement dont nous avons eu maintes preuves dans les congrès réunis à l'étranger. Que le siège en fût Belgrade, Athènes, Sofia ou Rome, on voyait se grouper autour de lui les « anciens élèves du Professeur Collinet ». Ils étaient fiers de se donner ce titre; et rien n'était touchant comme les marques de vénération que lui prodiguaient ces jeunes gens, ou même parfois ces hommes d'âge mûr.

On nous communique encore ce témoignage d'un ancien élève: « Avec lui j'ai appris beaucoup; j'ai surtout eu pour lui l'admiration que seuls peuvent susciter quelques très rares professeurs: j'ai été « marqué » par lui et je lui garde une reconnaissance que rien n'atténuera jamais ». Beaucoup d'autres, parmi ses disciples, pourraient tenir le même langage.

L'œuvre scientifique du Professeur Collinet est considérable. Elle est assez connue pour que nous soyons dispensé de l'analyser ici. Elle échappe, du reste, en grande partie à notre compétence; car elle étudie le plus souvent des questions de droit ancien de caractère très particulier. Qu'il suffise de citer quelques titres d'articles:

« La nature originelle de la *Litis contestatio* », « L'histoire de la *Confessio in jure* », « L'invention du contrat innommé: le *responsum* d'Ariston et la question de Celsus », « L'originalité du code de Justinien », « La politique de Justinien à l'égard des colons », « La papyrologie et l'histoire du droit », etc. Nous voyons même de lui, dans le *Journal des Savants,* deux articles intitulés: « Droit babylonien, Droit assyrien, Droit hittite ».

Cette œuvre roule surtout, comme l'on sait, sur l'histoire du droit romain et du droit byzantin. Les études justiniennes et, par conséquent, les études byzantines en général lui doivent beaucoup. Mais il s'est occupé aussi de l'histoire du droit français et des anciennes coutumes du Nord de la France. Co-directeur de la *Revue d'Ardenne et d'Argonne,* il a fait des recherches d'histoire locale; et on lui doit deux volumes sur *Sedan il y a cent ans* (Sedan, 1893, 1899).

L'œuvre du Professeur Collinet est dispersée dans un grand nombre de revues techniques, françaises et étrangères, telles que la *Nouvelle Revue historique du droit,* la *Revue des Études latines,* la *Revue égyptologique,* l'*Archiv für Papyrusforschung,* l'*Annuario dell'Istituto di Storia del Diritto romano,* etc., dans les Actes des congrès byzantins ou juridiques, dans un grand nombre de recueils tels que les *Mélanges Schlumberger, Mélanges Diehl, Mélanges Glotz,* etc. Elle gagnerait à être réunie en volumes plus facilement accessibles.

Comme ouvrages indépendants nous citerons: sa thèse de doctorat en droit, couronnée par la Faculté de Paris, *Études sur la Saisie privée. Introduction. Droit romain. Chartes et coutumes du Nord de la France,* Paris, 1893; deux études d'histoire locale: *L'ancienne Faculté de Droit de Douai* (1572-1793), Lille, 1900; *Sceaux anciens de l'Université et des Facultés de Douai,* Lille, 1904. Mais son principal titre à notre reconnaissance est la série, malheureusement inachevée, de ses *Études historiques sur le droit de Justinien.* Elles se groupent ainsi:

Tome I. *Le caractère oriental de l'œuvre législative de Justinien et les destinées des institutions classiques en Occident,* Paris, 1912.

Tome II. *Histoire de l'École de droit de Beyrouth,* Paris, 1925.

Tome IV. *La procédure par libelle,* Paris, 1932.

Tome V. *La nature des Actions, des Interdits et des Exceptions dans l'œuvre de Justinien.* (Manuscrit achevé; à paraître.)

Outre ce dernier volume, d'autres travaux du Professeur Collinet restent inédits. Sa modestie, son horreur de l'*opus imperfectum,* peut-

être aussi son désir d'éviter des controverses, lui faissaient garder en portefeuille des pages prêtes ou presque prêtes à voir le jour. On nous dit qu'elles le verront; et nous nous en félicitons.

Un autre effet de sa modestie fut de la tenir à l'écart des compétions en vue des récompenses et dignités auxquelles sa vaste science et ses longs services dans l'Université lui donnaient droit. Après quarante-trois ans d'un enseignement, qui fut brillant, aux Facultés de Lille d'abord, de Paris ensuite, après de nombreuses missions à l'étranger, où il fit honorer le nom de son pays, il attendait encore la rosette qu'il avait certes bien méritée. Candidat, une première fois, il y a quelques années, à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, il s'effaça spontanément devant un collègue plus ancien. Plus récemment, s'étant présenté à diverses reprises, — et encore en mai 1938, — il obtint ce nombre honorable de voix qui pouvait lui faire espérer le succès pour un avenir assez proche. (On sait que la noble Compagnie a l'habitude — sauf rares exceptions — de n'ouvrir sa porte qu'après qu'on y a frappé plusieurs fois.) Mais il poussait peut-être ses candidatures avec trop de réserve et de timidité..... Et la Providence ne permit pas qu'il tentât de nouveau sa chance humaine.

Celui qui aime les « bons travailleurs » devait ouvrir au Professeur Collinet les portes de son éternelle Compagnie!

G. de Jerphanion S. J.

RECENSIONES

Theologica

N. Losskij (Н. Лосскій), *Чувственная, Интеллектуальная и Мистическая Интуиція.* Ymca-Press. Paris, 1938 (226 Seiten).

Der bedeutende russische Philosoph N. Losskij gibt uns im vorliegenden Buche eine Zusammenfassung seiner Lehre über die Intuition. Über dreissig Jahre hat Losskij sich mit diesem Problem beschäftigt. Unter Intuition versteht er eine unmittelbare Erkenntnis: der erkannte Gegenstand tritt, sogar im Falle der Erkenntnis der Aussenwelt, im Original (selbst anwesend) ins Bewusstsein des erkennenden Individuums; daher wird der Gegenstand so erkannt, wie er unabhängig vom Erkenntnisakte existiert. Nach Losskij ist ferner Intuition nicht nur Schau von Irrationalem (wie bei Bergson), sondern auch von rationalen Werten, nicht nur Sehen der konkreten, unzertrennbaren Ganzheit des Seins — auch Abstraktionen des Denkens werden intuitiv erfasst —, Intuition ist nicht Ueberspringen von Bindegliedern vermittels eines Denkens, das im Unterbewussten abliefe, auch nicht prophetische Verkündigung. Es handelt sich lediglich um eine neue Theorie für die altbekannten Erkenntnisarten. (Seite 1-2).

Nacheinander werden in verschiedenen Kapiteln und Abschnitten die drei Arten der Intuition behandelt.

Im ersten Teile über die sinnliche Intuition sucht der Verfasser die Transsubjektivität der Sinnesqualitäten und die unmittelbare Erfassung der Sinnesgegenstände, ferner des eigenen und fremden Seelenlebens darzutun. Deshalb wird die Sinneswahrnehmung nach den verschiedensten Rücksichten hin untersucht (z. B. das relative, innerkörperliche, gedächtnismässige Element in ihr); die verwandten Erscheinungen wie Illusion, Halluzination und Hellsehen werden genau analysiert.

An zweiter Stelle kommt die intellektuelle Intuition zur Sprache, die Schau der idealen Formen, z. B. der allgemeinen und besonderen Ideen. In diesem zweiten Teil entwickelt Losskij seine Kosmologie, er spricht vom Sinn der Welt, vom Sinn der Zeit und des Todes, des Raumes und der Körperlichkeit, vom Weltsystem und dem über der Welt stehenden Prinzip, das er nicht Weltseele nennt, sondern

Weltgeist. Wissenschaft, Schöpfertum und Entwicklung stehen in Verbindung mit dieser Philosophie des Kosmos.

An dritter Stelle schliesslich legt Losskij seine Gedanken über die mystische Intuition dar, mit anderen Worten über die intuitive Erfassung Gottes. Er unterscheidet eine negative und eine positive Gotteserkenntnis, stellt die unpersönliche (besonders buddhistische) Mystik der « überpersönlich-persönlichen » christlichen Mystik gegenüber und kommt dann auf die verschiedenartigen Visionen der Mystiker und Heiligen zu sprechen.

Losskijs Darstellung ist klar und lebendig, sein Urteil über mystische Zustände vernünftig und massvoll.

***

An zwei Stellen macht Losskij, seiner Weltauffassung entsprechend, einen bedeutenden Einschnitt: zwischen dem eigenen geistigen Ich und den Sinnesqualitäten, sodann zwischen dem geschaffenen Weltall und Gott (s. u.). Diese entschiedene Abtrennung hat beide Male einen Vor- und Nachteil. Wenn wie Farbe, Ton, usw., so auch die Gefühle vom geistigen Ich unterschieden werden und ihm doch auch zugleich unmittelbar gegenwärtig sind, dann kann ich — und das ist der Vorteil — in diesem Sinne von einer unmittelbaren Gegebenheit der « Aussenwelt » sprechen. Der Nachteil liegt darin, dass dabei das Ich (91-2, 219), als überräumlich und überzeitlich, ja als « metalogisch » betrachtet wird; die Folge ist eine spiritualistische Auffassung der menschlichen Persönlichkeit. (Wahr ist daran wieder, dass die Lehre über die Seele auch zur Metaphysik gehört und dass die Seele « nach Analogie » der Sinnendinge erkannt wird). Sehr richtig nennt deshalb Losskij seine Auffassung « Ideal-Realismus » (92). Andererseits werden Raum und Zeit, wenn ich mich so ausdrücken darf, nach Losskij « objektiv vom Subjekte hervorgebracht » ; er unterscheidet scharf zwischen Materie und Leib: Materie gehört zum « psycho-materiellen » Reich, dem Reich der Zwietracht und des Bösen (111, 115), Leib gehört notwendig zum vollen Bestand aller geschaffenen Wesen (115): Losskij verficht einen « Pansomatismus », d. h. die Lehre, dass jeder Geist und jede Seele sich verkörpert, Körperlichkeit um sich schafft.

Nach Losskij besteht das Weltall aus einer unzähligen Vielheit, einer aktuellen Unendlichkeit (108) von « substanziellen Tätern » (субстанцiальный дѣятель). Alle diese dynamischen Substanzen wurden zugleich geschaffen, ausgestattet mit Wirkkraft und Freiheit. Jede einzelne Substanz kann im Verlauf des Weltprozesses die verschiedensten Stufen der Entwicklung durchlaufen : Elektron, Molekel, Pflanze, Tier, Mensch, usw. Möglich ist aber auch eine Verkapselung in sich, ein Durchbrechen des allgemeinen Entwicklungsganges zum Reiche Gottes hin. Der Mensch besteht aus einer Vielheit solcher Substanzen ; die Einheit der Sterne, unserer Erde, ja jedes Wesens kommt zu-

stande durch Unterordnung einer Vielheit dynamischer Substanzen unter eine dynamische Substanz. die in diesem Falle eine weiter fortgeschrittene Form der Entwicklung darstellt. An der Spitze des ganzen Kosmos steht der Weltgeist (Gott), der aber nicht als Weltseele aufgefasst werden darf (120-1). Wir können uns natürlich mit dieser Art Evolutions-, Präexistenz- und Metamorphosen- (Seelenwanderungs-) Lehre nicht einverstanden erklären.

Das Erkenntnisproblem sucht Losskij dadurch zu lösen, dass er unter Ausschaltung der Kausalität im Erkenntnisakte den « substanziellen Tätern » allgemeine gegenseitige Durchdringung zuschreibt: alles ist allem immanent. Überdies sind alle Substanzen abstrakt eines Wesens und enthalten im Vorbewusstsein alle Erkenntnisse (z. B. 19-20). In diesen Aufstellungen liegt eine Missachtung der Analogie von Sein und Erkenntnis auch in Bezug auf die geschaffenen Dinge. Richtig betont wird, dass jede Erkenntnis ihrem Wesen nach zum erkannten Gegenstand selber vordringt. Daraus folgt aber nicht, dass jede Erkenntnis unmittelbare Schau (Intuition) ist, daraus folgt vor allem nicht, dass auch das fremde Seelenleben unmittelbar erfasst wird, wie Losskij sich vergeblich darzutun bemüht. Jede Vermittlung oder Ursächlichkeit geht nämlich in die Natur der betreffenden Erkenntnis mit ein. (1).

In der Gotteserkenntnis sodann betont Losskij unter scharfer Ablehnung des Pantheismus die Nichtmessbarkeit Gottes nach menschlichen Massstäben. (183 ff.) So wendet er sich auch mit Recht gegen eine pantheisierende Auffassung der « Alleinheit ». Hier liegt der Vorteil, von dem oben die Rede war. Aber andererseits wird der Gedanke « Gott ist der Schöpfer, die Welt ist etwas absolut Neues » zum Nachteil des Systems so stark hervorgehoben, dass dabei die andere Wahrheit zurücksteht, nämlich die der Begründung der Welt und Ideen in Gott. In diesem Sinne ist Losskijs Weltanschauung, mag sie auch noch so organisch und ganzheitlich sein, nicht sophianisch. Losskij betont die negative Seite der Gotteserkenntnis in eigentümlicher Weise. Hier wird in seinem System ein gewisser Agnostizismus sichtbar: dem Verstand ist nur eine kalte, logische, negative Erkenntnis Gottes eigen. Eine positive Erkenntnis des Absoluten ist nur in religiöser, mystischer Erfahrung möglich.

Trotz der aufgewiesenen Unterschiede nähert sich Losskij auf weiter Strecke dem Realismus der Neuscholastik: besonders durch Beibehaltung des Substanzbegriffes, Betonung der Wirklichkeit der Aussenwelt, der All- und Erstursächlichkeit Gottes, usw.

Losskij kennt und beherrscht die philosophische Literatur; zur praktischen Benutzung des Buches wäre allerdings ein Personenverzeichnis und eine Inhaltsangabe sehr erwünscht.

(1) Vgl. meine Ausführungen in « *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew* » (*Orientalia Christiana Analecta* 116, Rom 1938): Seite 54 ff.: Intuition als Grundlage der Philosophie.

Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten den reichen Inhalt des Buches wiederzugeben. Auch einige der nur beiläufig eingestreuten Bemerkungen sind beachtlich. So wendet Losskij seine Substanzentheorie (die übrigens an Leibniz' Monadenlehre errinnert) an auf das Verhältnis des Logos, des Gottmenschen zu seinem Leibe, der Kirche (S. 171, dort auch über Chomjakow; vgl. 209).

B. SCHULTZE S. I.

ANSELM STOLZ O. S. B., *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.

Livre doublement intéressant, et par son contenu et par les réflexions qu'il inspire. Pourquoi « Théologie de la Mystique »? C'est que depuis les grands spirituels espagnols, l'étude de la mystique a pris une orientation toute psychologique. On a perdu de vue les réalités transcendantes dont elle se nourrit, pour considérer, analyser, discuter les manifestations, avec lesquelles on finit par la confondre. De là des problèmes insolubles sur le plan psychologique: appel universel à la contemplation, existence de mystiques non chrétiennes... Il est temps de revenir à l'ontologie surnaturelle. Presque tout le volume du P. Stolz esquisse ce retour, par delà la scolastique, au réalisme patristique. L'exposé de celui-ci se greffe sur une exégèse minutieuse de 2 *Cor*. 12, 1-5: le ravissement de Saint Paul au paradis, exemple-type de l'espérience mystique. C'est un retour au « paradis », autrement dit à l'état adamique, et, plus haut encore, une sortie de ce monde pécheur, une délivrance de la domination de Satan, le tout in Christo, et donc dans l'Église et par les sacrements. Il importe de comprendre chacun de ces termes à la manière de la tradition préaugustinienne. Le P. S. leur consacre à chacun un chapitre. Nous ne pouvons qu'en recommander la lecture à tous les théologiens, sans essayer de les résumer, parce qu'ils sont eux-mêmes un résumé, ou mieux un programme de rénovation de la théologie par un retour aux origines « préaugustiniennes ». Ce que nous ne pouvons nous empêcher de remarquer, c'est que le fond de ces idées provient incontestablement des spirituels du quatrième siècle. Le P. S. remercie dans sa préface M. Erik Peterson, un spécialiste de ces vieux auteurs trop délaissés. Des phrases comme celle-ci: « Das alles wirft neues Licht auf das Wesen christlichen Seins, dessen Höchstentwicklung das mystische Leben ist, insofern der Mystiker erfahrungsmässig erfasst, was auch der einfache Gläubige in der Gnadengabe besitzt » (p. 95), expriment le fond de la doctrine de Marc l'Ermite,... et du P. Stolz. Quant au retour au paradis, quel curieux article ou livre on pourrait faire, en recueillant ce que byzantins et syriens ont écrit sur ce sujet, et non pas seulement dans les temps les plus anciens, mais jusqu'au moyen-âge. Je m'en suis persuadé jadis en préparant une édition du Νοητὸς Παράδεισος de Nicétas Stéthatos. Faut-il regretter d'avoir trop longtemps laissé dormir ce travail? En tout cas l'identification du paradis avec la vie spirituelle,

était une doctrine très répandue au temps où le P. S. nous ramène; et sa présence chez les hérétiques messaliens, monophysites ou nestoriens comme chez les orthodoxes démontre son ancienneté. On pourrait prendre ainsi beaucoup des idées exposées dans ce livre, et ajouter aux trop parcimonieuses notes de l'auteur des références aux écrits antiques, surtout orientaux. C'est le premier mérite du théologien bénédictin, et un second en découle comme conséquence nécessaire: le fait de nous replonger in medias res, dans la plénitude du monde surnaturel.

Mais la théologie n'est pas la mystique, pas plus que la métaphysique n'est la psychologie. Pour que le livre mérite son titre de « théologie de la mystique », il faut qu'il traite, comme son point central, cette question : quelles relations y a-t-il entre les réalités surnaturelles et l'expérience mystique? Videz le concept de mystique de tout élément psychique, et le mot ne sera plus qu'un doublet superflu de religion ou de théologie. Le P. S. reconnait (il le faut bien), p. 13: « Es wird allgemein anerkannt, dass zum mystischen Leben ein *erfahrungsmässiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele gehört* ». C'est lui-même qui souligne. Mais l'expérience mystique suit-elle nécessairement la présence? Le surnaturel se manifestera-t-il nécessairement, et de quelle façon, à certain degré de perfection? A la première question il n'y a que deux réponses possibles: oui ou non. Affirmativement devront répondre tous ceux qui estiment un phénomène psychologique quelconque, par exemple la contemplation, indispensable à la sainteté. Le P. Stolz, se ralliant à l'opinion d'un appel universel à la contemplation, doit logiquement en venir à postuler une expérience mystique universelle. Mais alors retomberons-nous dans le psychologisme... espagnol? Ayant opposé théologie et psychologie, le P. S. se trouve acculé à un dilemme. Dire que la réalité surnaturelle suffit et peut exister intégralement à tous les degrés μυστικῶς, il ne le saurait, puisqu'il a admis la définition commune de la mystique. Dire que des espériences semblables à celles décrites par les « espagnols » doivent se rencontrer chez tous les parfaits, il ne le peut pas davantage, puisque le but de son livre est précisément de nous débarrasser de cet élément étranger à la tradition ancienne. Impasse? Le P. S. croit avoir une porte de sortie, et c'est en fait sa grande trouvaille: Expérience, oui; mais non expérience descriptible, les « arcana verba » de Saint Paul. On pourrait se demander comment le R. P. a pu alors baser toute sa thèse sur l'incommunicable, l'ineffable, l'indescriptible expérience de l'Apôtre. Obscurum per obscurius? Une invention nouvelle doit porter un nom: le P. S. a dénommé la sienne « expérience transpsychologique. ». Moyennant quoi il se déclare d'accord avec le P. Garrigou-Lagrange. Il aurait aussi bien pu se dire d'accord avec les adversaires de celui-ci. Car enfin, jusqu'ici, lorsque les théologiens, y compris les dominicains qui furent les meilleurs conseillers de Sainte Thérèse, parlaient de phénomènes mystiques, ils entendaient bel et bien, avec tout le monde, des phénomènes perceptibles et perçus par la conscience. Il semble

qu'ils ne trouveraient pas leur compte dans le transpsychologisme du P. Stolz; ou s'ils le trouvent, c'est qu'ils abandonnent résolument les choses qu'ils affirmaient, pour n'en conserver que les noms. Autrement dit, la loi de l'appel universel à la contemplation devient incontrôlable dans les faits. Qu'en pensent ceux qui ont écrit des volumes pour démontrer leur théorie par l'histoire des saints? Au contraire, les tenants de l'école adverse peuvent s'accommoder parfaitement de cette expérience transpsychologique. Si elle seule est requise, donc l'existence ou l'inexistence de tels phénomènes proprement psychologiques, hors les actes de vertu, ne prouve plus rien pour ou contre la perfection d'une âme.

Si j'ai mal compris, que le P. S. veuille m'excuser, mais il devrait bien nous donner quelques explications supplémentaires sur sa trouvaille. Autrement comment empêcher que sa porte de sortie ne paraisse une fausse porte, peinte sur le mur?

L'attitude du P. Stolz à l'égard de la mystique espagnole ne plaira sans doute pas à tout le monde. Il n'est pas question d'amour-propre national de notre part. Mais Thérèse et Jean de la Croix appartiennent à tous les chrétiens, et comme tels nous avons du mal à suivre un historien qui les considère comme responsables d'une déviation. Le contraste est-il si grand entre la théologie préaugustinienne et la psychologie post-thérésienne? D'autres diront si depuis le seizième siècle il n'y a pas eu des écrivains spirituels qui furent de grands et profonds théologiens. Un mot seulement sur les anciens. Est-il vrai que l'antiquité ne s'est pas préoccupée de l'aspect psychologique du problème? C'est parce que des années d'études m'avaient convaincu du contraire, que j'ai fait une place, parmi « les grands courants de la spiritualité orientale », à une « École du sentiment ». Peut-être le P. Stolz a-t-il lu ces deux pages qui auraient pu devenir un volume. Car beaucoup de noms pourraient être ajoutés à ceux qui sont cités là. Dans cette « école du surnaturel conscient », se rencontrent des hérétiques, des messaliens, Macaire, le Livre des Degrés?... Toutes les écoles ont eu leurs hérétiques, en particulier l'intellectualiste, à commencer par Evagre; mais passons. Dans l'entourage du P. S. un mouvement se dessine pour suspecter de messalianisme d'autres auteurs encore. Il s'agit pour le moment surtout de Diadoque. Le P. M. Rothenhaeusler (*Heilige Überlieferung*, Festgabe... Ildefons Herwegen, Münster, sans date, p. 86-95: « *Zur asketischen Lehrschrift des Diadochos von Photike* »), entreprend de montrer que Diadoque « est aussi près du Livre des Degrés qu'il est loin d'Evagre ». Cette curieuse expression s'éclaire par la dernière phrase de l'article, où est suggérée une assimilation entre l'expérience (πεῖρα) de Diadoque et la « jubilation » de Macaire, Macaire le messalien. D'autres spirituels vont avoir leur tour: un élève du P. Rothenhaeusler (Dr. Theol. P. Alfons Kemmer, O. S. B., *Charisma Maximum, Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain 1938) découvre du messalianisme chez Cassien. Je propose de passer maintenant à l'« Imitation

de Jésus-Christ » : « in amore liquefieri et natare ». Disons franchement que nous ne saurions nous engager sur ce sentier de guerre. Pour ma part, je m'en tiens à ce que je disais en 1935 (*Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti,* p. 636) : « Pour faire l'histoire du messalianisme, il faut avoir continuellement dans l'esprit cette question : tel auteur ou telle école spirituelle confondent-ils la grâce au sens théologique de ce mot avec l'expérience psychologique, de sorte que celle-ci devienne le signe certain et la mesure exacte de celle-là ? Si l'on abandonne ce fil conducteur, on risque de s'égarer dans ses recherches ». Applique à Diadoque, ce principe le sauve entièrement, et donne raison à ceux qui, avec la tradition, voient en lui un grand adversaire des messaliens, comme M. F. Dörr, dont la thèse (*Diadochus von Photike und die Messalianer,* Freiburg im B. 1937) ne pouvait (on en voit bien à présent la cause) plaire au P. Stolz (Cfr. *Zeitschrift für Aszese und Mystik,* 1938, p. 160-2).

Il ne faudrait tout de même pas croire que la chrétienté a lu pendant des siècles, au su de l'autorité, des livres dangereux pour la rectitude de la doctrine spirituelle. On n'est pas suspect parce qu'on se complaît à décrire les voluptés du paradis où la mystique doit nous ramener.

Je sais bien que ce paradis a, aux yeux du P. S., le tort de n'être pas « transpsychologique », mais tout bonnement psychologique. Autrement que saurait-on en raconter ? Seulement cela prouve que ces anciens, et ces modernes, croient à l'unité de l'âme humaine, et donc au contrecoup de l'élément mystique purement spirituel sur le mental ou le sensible. Ils n'ont sans doute pas tort, et c'est pour ne pas se leurrer par des sensations d'origine douteuse, qu'ils ont, comme Diadoque, inventé la théorie du discernement des esprits, précisément contre les messaliens. Lisez donc le « De Paradiso Eden » de Saint Ephrem : rien que joies sensibles et agréments très humainement perceptibles. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ces descriptions se rencontrent surtout chez les écrivains qui ont le mieux conservé la tradition « préaugustinienne », où le P. S. rêve de nous ramener. Macaire, oui le messalien Macaire, se trouve d'accord avec le R. P. pour prêcher le retour à l'état adamique et supra-adamique. Ce n'est pas pour cette raison qu'il est messalien ; puisque le P. S. ne l'est pas en reprenant ces vieilles idées. Et il ne l'est pas davantage parce qu'il se délecte à chanter les délices de son paradis ; il l'est seulement parce qu'il confond ces « jubilations » avec la grâce sanctifiante. Le bon vieux Saint Ammonas, dont les Lettres ont passé sous le nom de Saint Antoine, se verra-t-il lui aussi suspecter, pour avoir tant stimulé ses moines à la générosité par l'espoir d'un « gaudium caeleste » qui leur serait donné « dum adhuc in corpore sunt » ? (Cfr. F. Klejna, *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe, Zeitschrift für kath. Theologie* LXII, 1938, p. 309-348). Cette mystique est antérieure à la mystique contemplative augustinienne ou évagrienne. Mais celle-ci, elle aussi, ne se fait pas faute d'insister sur le bonheur senti, résul-

tant de sa « théologia »; tellement que W. Bousset a cru devoir accuser « la spiritualité guindée d'Evagre de prendre en fin de compte une teinte sensible » (*Apophthegmata,* p. 318). F. Dörr a raison de s'inscrire en faux contre cette assertion. « Nicht um ein sinnlich greifbares Spüren der höchsten Gottheit (comme dit Bousset) handelt es sich hier, sondern um ein Überströmen der geistigen Gnadenwirkungen auf den Leib... ». (*Op. cit.* p. 81).

Sans doute certains ont trop prêché la poursuite de ces douceurs. Mais ni Diadoque ni les « Espagnols ». Et ce manque de discrétion pratique ne constitue pas une hérésie. C'est simplement oublier un peu la distinction, si heureusement mise en lumière par un autre disciple du P. Rothenhaeusler, Dom S. Marsili (*Cassiano ed Evagrio Pontico,* Roma 1936, p. 38 ss.) entre σκοπός et τέλος, le but à poursuivre, qui seul dépend de nous, et la fin à attendre, qui dépend uniquement de Dieu. Notre but, c'est la charité; la fin ou la récompense que Dieu nous réserve, c'est le « royaume », en l'autre monde, et, *s'il plaît au Maître,* un avant-goût de ce paradis dès ici-bas. Mais qu'on appelle cette anticipation contemplation, mystique ou de quelque autre nom que ce soit, il faut par charité être disposé à s'en passer en cette vie, parce que « le christianisme ne tend pas ici-bas πρώτως καὶ κυρίως à l'état mystique », mais qu'il est une foi et une pratique de l'Ἀγάπη, malencontreusement confondue avec l'ἔρως par les « néoplatoniciens chrétiens ». Voir les excellentes remarques du P. Festugière, dans *Vie Spirituelle,* Février 1939, p. [78] ss.

IR. HAUSHERR S. J.

Chanoine GEORGESCO, *Une enquête sur l'Union des Eglises en Roumanie*, Edition française avec introduction par le R. P. M. Th. Disdier, A. A., et lettre-préface de S. E. GABRIEL HANOTAUX.

Un sympathique prêtre roumain orthodoxe, qui écrit dans le journal « uni » *Unirea,* pas toujours tendre pourtant pour ses confrères, aime à présenter le terme de sa campagne pour le rapprochement entre l'Orthodoxie et le Catholicisme, comme l'union entre une honnête fille et un honnête garçon.

L'Enquête sur « l'Union des Eglises en Roumanie » publiée par Monsieur le Chanoine Georgescu, d'Oradea Mare, est pourtant loin encore, hélas, de constituer les bans de cette union. Mais elle est extrêmement intéressante, et nous sommes fort reconnaissants au R.P. Disdier de la traduction qu'il nous en donne.

Pour la traduction elle même, je n'insisterai pas sur quelques inadvertances (« quelque dix ans », ou « de longues décades » pour que se fasse sentir le bienfait de l'union?); je reprocherais plutôt un certaine nombre d'interventions qui débordent le rôle du traducteur, comme, au début, cette mention des Protestants de la nuance *Vie et Action.*

Je voudrais surtout que le Père me permît de dire que son introduction abîme un peu, plus que de raison peut-être, notre « mariée ». Il est délicat, nous l'apprenons de l'utilisation à l'étranger de nos propres polémiques religieuses, de trop faire fond sur tels aveux loyaux, qui, de toute façon, s'inscrivent à l'actif de leur auteur, et qui seraient certainement plus nuancés s'ils n'étaient adressés *ad domesticos fidei*. Et, dans un livre écrit *aussi* pour *eux* — d'ailleurs, les Roumains ne lisent-ils pas tout ce qui s'écrit en français? — je n'aurais pas pris comme source tel ouvrage d'un de mes confrères, sans signaler des mises au point parues dans *Irenikon* (1930, p. 420-24.., 1931, p. 165: le pseudonyme doit y représenter M. Carada, l'auteur d'une des plus originales réponses catholiques de l'enquête; nous relevons ici que les *télégraphes* et *téléphones* aux quels s'en prend la réponse sont simplement le titre d'un journal et, dans le journal adverse, d'une rubrique polémisante).

Mais je m'en voudrais de ne pas dire et l'intérêt de cette traduction, et que c'est un livre tout nouveau que nous présente le Père, avec les *photos* de chaque auteur: telles, celle de Monsieur Eftimiu par exemple, semblent illustrer exactement la réponse; et tant d'autres gravures choisies *con amore,* qui rendent sympathique le livre avec le pays.

Enquête, donc, fort intéressante, surtout pour la variété complémentaire des réponses. En présence, les deux Eglises: l'Eglise Orthodoxe roumaine Autocéphale, et l'Eglise Roumaine-Unie, toutes deux nationales (de par la Constitution): toutes deux « orthodoxes », précise joliment Monsieur Carada. Il n'est point directement question de l'Eglise latine locale, l'Eglise « Romano-Catholique ».

Les quatre points de l'enquête : I. Opportunité *actuelle* de tendre au rapprochement dans la profession d'une même foi? — II. Vers l'Occident latin ou l'Orient grécoslave? — III. Bienfaits escomptés? — IV. Obstacles et moyens?

Un accord presqu'unanime sur la première question: « Opportunité? Non: Nécessité! », tempéré pourtant par quelques « non » très nets et de poids: par exemple, côté orthodoxe, la réponse qui ouvre l'enquête, l'une des plus fermes dans son radicalisme de croyant et de logicien; et, chez les catholiques, Monsieur Valère Pop, alors Ministre, et Président de l'AGRU, Association générale ou action catholique des Roumains Unis; M. N. Popa, Président des Etudiants Unis.

C'est la seconde question, on le comprend, qui est le nœud de toute l'enquête, et qui, avec les éléments qui la constituent, domine les réponses, notamment les *non*.

En soi, c'est le problème central posé carrément. Et c'est là aussi, dans les réponses, que la différence d'attitude est la plus nette entre ces deux groupes de laïcs interviewés: chez les catholiques, mélange de considérants nationaux et de motifs religieux, mais unanime convinction: catholicisme. Chez les orthodoxes, même au point de vue religieux, grande perplexité. Tel orthodoxe — M. Sadoveanu — qui choisit *orthodoxe,* avoue sentir là pourtant, la persistance d'un

dualisme spirituel. Le suivant, M. Scribanu, orthodoxe également, répond au contraire: « Rome? Aucune difficulté: ce qu'ont fait les Unis, que les autres aussi le fassent » (*servato clericali conjugio,* souligne-t-il).

On aura remarqué cette rédaction dans la manière de formuler la question, connotant les considérants nationaux ou les incidences culturelles de ce choix crucial. Elle n'offusque pas de soi le problême religieux central; et tandis que certains catholiques ont reconnu là semble-t-il, un schème familier, plusieurs ont su, tout aussi bien que les orthodoxes, dégager la question spirituelle de ces contingences. Les orthodoxes, aux réponses beaucoup plus sobres, refusent ce terrain, et répondent qu'il ne s'agit de s'orienter que vers le Christ et sa lumière. Tel même voit ici et dans tout ce problème d'Eglises, de la pure politique, à qui des thèses historiques un peu rigides, semble-t-il, en font voir partout.

Cette façon de poser la question, avantageuse pour la plaidoirie catholique devant le peuple roumain que tout oriente vers l'Occident, me semble avoir fait sur les Orthodoxes l'impression de gauchir le problème, en semblant mettre sur le même plan la question culturelle — ou politique ? — et la question religieuse. Il est vrai, au quatrième point, tel orthodoxe répond franchement que le plus grand obstacle à l'union est que la question *purement* religieuse n'intéresse personne! (Cet espèce de cercle vicieux n'est-il pas précisément l'un de ces maux dont tous, les Unis, mais aussi les Orthodoxes, ne voient le remède que dans le prestige et l'autorité d'une Eglise forte et une?)

L'espèce d'habileté dans les termes de la question semble, c'est bien un résultat, avoir amené les Orthodoxes orthodoxisants à sortir nettement cette leur formule religieuse, cette solution, qui, à nous, nous semble politique. Une formule qui vient à plusieurs et doit bien les exprimer, qui exprime bien en tous cas, l'aboutissement à la fois et le morcellement de l'Orthodoxie: « Je ne vois, répond M. N. Crainic, qu'une seule orientation possible: vers nous mêmes, pour nous unir et nous élever ensemble à la vraie doctrine du Sauveur ». Les mêmes, qui semblent parfois méconnaître l'existence du patriotisme chex les Catholiques, malgré l'expérience « unie », précisent « que c'est ce regard hors des frontières qui leur semble dangereux ». Et même M. Pușcariu, le grand linguiste de Cluj, Président du FORU, la Frația Orthodoxe symétrique de l'AGRU, ajoute ceci: « nous ne sommes que trop pénétrés par l'Occident ».

C'est sans doute exact à plus d'un point de vue; mais dans la mesure même où ça l'est, celà semble appeler, une double remarque dont tous les éléments sont bien dans les réponses:

Si dans le rêve d'une seule Eglise nationale — plus ou moins exclusivement telle — vous poursuivez autant que les Unis la nécessaire renaissance du spirituel, nécessaire surtout chez vos intellectuels et vos politiciens, pensez vous leur imposer d'avantage le respect d'une institution qu'ils sentirons encore plus à leur merci? Et si par ailleurs, vous avez l'intention de continuer à tenter toutes les libres

aventures de la pensée rationalisante d'Occident, dont vous relevez vous mêmes l'influence dissolvante sur les croyances, pensez vous que le remède indiqué soit proprement de jeter l'exclusive et — exclusivement — sur cette pensée religieuse qui, disons, est déjà aguerrie, immunisée contre tous ces dangers de la pensée dite occidentale et qui, en même temps, de plus en plus, s'impose aux intellectuels en Occident? N'est-ce pas au contraire perpétuer le schisme intérieur entre l'âme (avec cette féerique atmosphère du village roumain) et l'esprit? Et est-ce que à cette antinomie, universelle, mais plus vive chez les Romans d'Orient, la formule, appaisante comme un remède, n'est pas précisément une *union* dans le genre de celle des « Unis » — qui s'est réalisée en son temps, comme les désunions, d'une manière que les historiens discutent, mais qui s'est avérée non seulement religieusement respectueuse de toutes les valeurs religieuses de la forme, de la tradition orientale (c'est la formule de l'Union de Florence, 1439, que nous fêtons cette année), mais du point de vue national, souverainement féconde et bienfaisante?

D'ailleurs, c'est précisément la conscience qu'il n'y a que cette formule qui a dicté les *non* eux mêmes. Aux Unis, parce qu'ils leur a semble que l'union ne *pourrait* se faire *actuellement* que dans l'Orthodoxie; aux Orthodoxes, parce qu'ils sentent, semble-til, qu'elle ne *devrait* se faire que dans l'*Union*.

La formule « vers l'Orient ou l'Occident » a donc eu son effet clarificateur de franchise, mais plutôt pour les réponses des Orthodoxes. Si donc, comme on semble y songer, on devait continuer cette enquête, ne serait-ce pas tenir compte de ses résultats mêmes que de la modifer?

De toute façon, c'est bien évident, il ne s'agit pas de l'Orient. Mais de l'Occident non plus, directement au moins, et sur le plan spirituel. Certains Catholiques l'ont fort bien mis en lumière, comme le même M. Carada, au quel, avec le sourire, tel Evêque uni reprochait un jour de vouloir maintenir chez eux un Orient de Mésopotamie!

Les deux termes ne sont-ils pas l'Universalisme de Rome et, en des relations plus ou moins lâches avec l'Orient, ou. par des formules plus ou moins équivoques, avec les Protestants et les Anglicans, cette véritable autarcie spirituelle que signifie l'autocéphalie orthodoxe?

Dès lors ne semble-t-il pas que l'on mettrait la question sous son exact jour spirituel en formulant à peu près ainsi le choix crucial: Une Eglise Nationale Orthodoxe Autocéphale — ou bien: Une Eglise Orientale-Unie, nationale, d'ailleurs, comme actuellement? D'aucuns mêmes, et de bien autres que M. Carada, ne verraient aucun inconvénient à la formule: Une Eglise (Nationale) Orthodoxe-Unie.

Il serait intéressant de poser ainsi la question sur la valeur religieuse directement de l'une et l'autre solution, et l'on verrait la quelle est plus « politique ».

L'on aurait encore l'avantage d'écarter certaines polémiques latérales et dépassées, sur le slavisme par exemple, qui sont peut-être moins dans l'esprit d'appaisement préalable à tout rapprochement.

Car, (motifs des *non,* chapitre *obstacles* et *moyens*...), c'est là aussi l'une des conclusions de l'enquête, moins de polémique; plus de charité et de compréhension; et d'humilité. *Non*, répond un Uni: sommes nous déjà en état de nous imposer en modèle et d'attirer irrésistiblement nos frères non-unis? La première réponse, orthodoxe, et négative, nous l'avons dit, parce que croyante et opposée en principe au procédé des compromis, précise: « Que les Orthodoxes perdent leur phobie de Rome et les Catholiques leur air de supériorité ». (N'est-ce pas nous demander le sacrifice le plus léger et le plus profitable ?).

La conclusion d'ensemble, c'était déjà celle de l'enquêteur lui même, est que des démarches directes et positives de rapprochement, actuellement — c. a. d. en 1935... — paraissent inopportunes. Précisément parce que les préjugés, fréquemment incriminés, sont normalement des préjugés de bonne foi, des convictions divergentes. Mais qu'un travail s'impose de rapprochement lent par le simple exercice des susdites vertus chrétiennes, c'est au moins déjà un point sur le quelle est faite, à peu près, une première unanimité et union.

F. TAILLIEZ S. J.

A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 1 vol. grand in-8°, XVI-546 pages. Prix 120 fr.

— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*. Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 1 vol. in-4°, XIV-496 pages. Prix 150 fr.

Avec le premier de ces deux ouvrages Mlle Goichon nous offre une patiente analyse de textes avicenniens, orientée vers une thèse, que l'auteur considère comme centrale et dominante dans l'ensemble du système. C'était une idée admise sans discussion que la distinction de l'essence et l'existence chez Avicenne. Cependant elle n'avait pas encore été située, on n'en avait pas relevé l'importance, comme théorie commandant toute la construction philosophique d'Avicenne. Dans ce volume touffu l'auteur a réuni une foule de textes empruntés à ses écrits. Rien que ceci aurait déjà été un apport considérable et une aide précieuse pour l'étude du Philosophe arabe. Elle les a étudiés scrupuleusement, expliquant Avicenne par lui-même, et, le cas échéant, avec l'aide de passages semblables de Fârâbî et de Gazzâlî. Car — il vaut la peine d'y insister — l'auteur envisageait la systématisation, d'un certain point de vue, plutôt qu'une enquête historique de la philosophie d'Avicenne. Pour y réussir Mlle G. a étudié la source de la distinction de l'essence et l'existence dans la pensée du philosophe, puis elle a analysé la distinction en elle-même, affirmée dans l'être créé et exclue du Créateur; en dernier lieu elle nous présente les conséquences qui en

découlent, soit de l'identité en Dieu, soit de la distinction dans les créatures.

Pour ce faire, Mlle G. a dû parcourir toute la philosophie d'Avicenne, sans en exclure la Logique — question des universaux — ni la Psychologie — l'âme humaine, forme du corps. Ne pouvant reproduire cette foule d'analyses fouillées, nous nous contenterons de relever quelques traits de l'ouvrage, renvoyant du reste à sa lecture même, fort intéressante pour quiconque doit s'adonner à l'étude de la philosophie scholastique. De l'étude des concepts d'essence et d'existence chez Avicenne l'auteur aboutit à la thèse avicennienne: «l'existence est un accident de l'essence», ainsi qu'à la distinction réelle. Evidemment plusieurs précisions s'imposent, et c'est ce que fait ressortir Mlle G. en étudiant les notions de cinq prédicables, spécialement celle d'accident, soit «concomitant» (lâzim), soit «dérivé» (lâḥi). C'est ainsi que l'existence pourrait être appelée «accident» de l'essence à laquelle elle s'ajoute, n'en étant pas le constitutif, et de laquelle elle découle, non pas immédiatement, mais médiatement, par une action extrinsèque nécessaire.

Comme point de départ des analyses suivantes Mlle G. traduit une page des *Uyûn al-masâ'il* de Fârâbî contenant en germe tout le système aviciennien. Avant tout, la distinction d'être nécessaire et possible, de puissance et acte. Puis, comme explication de l'être possible existant, l'idée de création, nécessaire, bien-entendu. Mlle G. fait remarquer qu'Avicenne, malgré la sagacité de sa pénétration, et le bien fondé de ses développements sur la puissance et l'acte, commet une erreur de raisonnement en identifiant la puissance avec le défaut, c'est à dire, confondant l'absence de perfection avec la positive imperfection. Des constatations de ce genre lui fourniront la clé d'une antinomie constante de la pensée d'Avicenne, comme nous le relèverons ci-dessous.

Quant à la création elle-même, Mlle G. s'arrête spécialement à analyser le flux créateur, sous ses divers aspects de «fayḍ», débordement, «tağallî», rayonnement, «infilâq», sorte de déhiscence du fruit, et «ṣudûr», émanation. Quant à celle-ci Mlle G. ne se laisse pas émouvoir par le sens matériel du mot, mais bien plutôt elle montre comment le mot «émanation» peut se trouver chez les scolastiques anciens et modernes, y compris St. Thomas, même lorsquils parlent de la création proprement dite. Suivant les méandres de la pensée avicennienne: absence de cause finale en Dieu, la création comme «lâzim» (concomitant) de l'essence divine, différence seulement de degré entre les êtres &c., Mlle G. en conclut le processus «naturel» du «flux» créateur. Ce «flux» est encore un flux de perfection.

Mlle G. montre aussi l'effort d'Avicenne pour écarter de l'essence divine la multiplicité, que supposerait la création. Il lui faut expliquer comment le multiple peut procéder de l'Un. Voici en jeu toute la cosmogonie avicennienne. Mais ce qui nous intéresse spécialement c'est la façon d'introduire la multiplicité, non pas en Dieu, qui, étant un, ne produit qu'un, mais dans le Premier Causé, *al-mubda' al-awwal.*

Celui-ci étant un, est en même temps multiple. Or cette multiplicité, plutôt dualité, est précisément celle de l'essence et de l'existence. « Il faut donc qu'il y ait multiplicité en lui en ce sens qu'il comprend Le Premier, qu'il comprend sa propre essence comme possible en soi, et comprend que la nécessité de son existence lui vient du Premier, qui est intelligible par essence » (p. 223).

Le flux créateur est en connexion intime avec la science du Premier Principe auquel il fait suite. Mlle G. analyse longuement ce rapport. A ce sujet elle étudie la science divine chez Avicenne, science déductive et inductive en un certain sens. On retrouve encore une fois le glissement de raisonnement qui amène Avicenne à confondre la la science et la volonté divines, même dans nos concepts. C'est ainsi que craignant d'appliquer à Dieu une manière de penser humaine, il l'exclut même de notre esprit. « Nous ne devons plus entendre par *science divine* autre chose que *volonté divine*. Et par là nous arrivons à ne plus entendre qu'une chose: *essence divine*... ce qui est aller plus loin que ne le souhaitait Ibn Sînâ... » (p. 281).

L'étude des possibles n'est pas moins suggestive. En définitive « l'intelligence divine ne mesure pas plus les choses que la volonté ne les choisit ; elle connaît seulement l'ordre nécessaire et réalisé comme étant le meilleur; on pourrait ajouter qu'il est le seul qui, de fait, soit possible » (p, 284). Mais alors que devient la distinction de l'essence et l'existence? Elle reste fondée sur ceci: « l'être reçoit l'existence dans son essence, tandis que l'essence de l'être incréé est l'être même » (p. 284).

Mlle G. étudie ensuite la « création conservée », ainsi que la Providence, elle aussi nécessaire, puis la communication à certaines créatures de la puissance créatrice et illuminatrice, en particulier l'illumination prophétique.

Un chapitre est consacré à la preuve de l'existence de Dieu par l'analyse de l'idée d'être, dont la connaissance atteint son plus haut degré dans le saint, « siḍḍîq », par où la théorie avicennienne acquiert une nuance de mystique intellectualiste.

Nous ne saurions nous arrêter sur toutes les conséquences que Mlle G. fait dériver, chez Avicenne, de l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu et de leur distinction dans les créatures. Qu'il suffise de rappeler quelques unes des questions traitées dans les derniers chapîtres. D'abord l'individuation de Dieu par la suréminence de son être (p. 353); Dieu est la Vérité, l'Amour, la Vie (pp. 354-373); ses perfections n'apportent en lui aucune multiplicité (373 374). Dans l'être créé: la matière, la puissance, leur rapport avec le mal; matière et forme: leur causalité réciproque; le corps, l'âme comme forme: son immatérialité; le principe d'individuation; les substances séparées; identité chez elles de l'individu et de l'espèce, leur composition d'essence et d'existence, malgré leur simplicité etc. (p. 377-495).

Après cet exposé sommaire des doctrines avicenniennes étudiées par Mlle Goichon, il nous intéresse tout spécialement de retenir ses conclusions, où se montre plus qu'ailleurs son originalité et son effort

synthétique. Evidemment, il s'agit d'expliquer l'antinomie qu'on decouvre dans tout le système avicennien. D'une part la thèse de la distinction réelle se révèle nettement centrale. D'autre part, l'émanatisme moniste, s'opposant ouvertement à cette théorie. La solution de cette antinomie est fournie d'après Mlle G. par l'idée que nous avons insinuée plus haut et qui affleure à plusieurs reprises dans l'ouvrage, de la conception privative de la puissance (p. 496). La puissance est positivement défaut, non pas seulement absence de perfection. Les essences sont fausses en elles-mêmes et, par elles mêmes, méritent le non-être. La matière, positivement liée à la privation, est mauvaise et laide et, comme les essences, elle est orientée vers le non-être. Les essences ne sont orientées vers l'être que par leur préesistence dans l'être divin, accidentelle pour elles, essentielle pour lui, qui crée en épanchant conformément à sa nature ce que contenait son essence. Voilà comment la distinction se trouve alliée à un système émanatiste, qu'elle aurait précisément semblé exclure. Ajoutons encore avec Mlle G. le rôle de l'extrinsécisme dans toute la théorie de l'émanation: création des formes par une intelligence, parce qu'elles ne peuvent pas être tirées de la matière, dont la conception est privative; accidentalité de l'existence, extrinsèque à une essence conçue négativement; nécessité de l'intellect agent pour que notre intelligence en puissance devienne intelligence en acte, elle-même étant considérée sous son aspect privatif.

Ces indications, bien qu'incomplètes, vu la densité de l'ouvrage, auront déjà donné une idée du labeur de Mlle G.: analyse sérieuse et de première main des textes d'Avicenne, qu'elle traduit avec maîtrise; aisance à se mouvoir dans le domaine de la Scolastique: connaissance et emploi discret de la *littérature* ancienne et récente sur son sujet. On aurait souhaité que quelques unes de ses explications eussent été menées plus à fond. Mais ceci aurait accru démesurément l'ouvrage, déjà assez volumineux. Mlle G. cite, à bon droit, Al-fârâbî comme le précurseur immédiat d'Avicenne. Ceci éveille notre curiosité sur la question historique des sources. Lorsque nous aurons des éditions plus au point des œuvres d'Avicenne nous serons à même d'étudier celui-ci et tant d'autres problèmes soulevés par un système que Mlle Goichon a si brillamment éclairé.

Comme thèse complémentaire Mlle G. nous offre un Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ. L'ouvrage contient 792 mots numérotés, accompagnés de nombreuses citations des ouvrages d'Avicenne, dont le texte arabe est reproduit en marge. C'est un essai, qui témoigne encore une fois du labeur patient de l'auteur, et qui, espérons-le, encouragera d'autres savants à combler une lacune, qu'on constate dès qu'on s'attaque à l'étude des philosophes arabes. Du point de vue du lexique « la distinction de l'essence et de l'existence » fournit, elle aussi, de très utiles éclaircissements.

Ajoutons que de nombreux index rendent plus aisé l'usage des deux ouvrages.

ESTEBAN LATOR S. I.

Ks. MARCIN WOJCIECHOWSKI, *Nieomylność Kościoła Chrystusowego*, Lublin, 1938, 186 pages.

Ce livre est bien bâti, le plan est d'un choix heureux. Dans une première partie l'auteur traite des principes de l'ecclésiologie khomiakovienne, surtout de la nature et de l'unité de l'Église. Suivent les chapitres sur les causes, le but et le sujet de l'infaillibilité de l'Église; le dernier chapitre nous en révèle l'essence. Dans chaque partie l'auteur, après avoir donné l'enseignement du maître, montre ce que cet enseignement est devenu dans la pensée de ses disciples.

L'abbé Wojciechowski expose le point de vue de Khomiakov et de ses partisans avec beaucoup de clarté et presque partout il rend les idées du réformateur avec une fidelité qui ne laisse rien à désirer. Parfois, néanmoins, on est tenté de croire que l'auteur a été même trop fidèle aux paroles de Khomiakov et par suite a eu peur de nous communiquer certaines magnifiques envolées de la pensée khomiakovienne. Le ton de l'ouvrage — pacifique, serein, respectueux de la bonne foi d'autrui — produit une excellente impression.

L'auteur n'est pas de ceux qui cherchent partout le côté faible de « l'adversaire ». Mais il n'est pas non plus partisan de cet unionisme par trop simpliste où l'on croit servir l'union des confessions chrétiennes en prodigant des louanges a priori et en passant sous silence les erreurs doctrinales ou les défauts de méthode. Il ne cache pas au lecteur l'extrême désinvolture avec laquelle Khomiakov interpréta la fameuse encyclique de 1848 (pp. 117 et suivantes).

L'abbé Wojciechowski pense que la doctrine de Khomiakov sur l'évolution de l'Église se rapproche beaucoup de la doctrine catholique (p. 109). Sur ce point nous ne partageons pas tout à fait son optimisme.

Quelque peu artificielle est la division des continuateurs de Khomiakov en deux catégories: ceux qui « partent » de l'ecclésiologie conservatrice et ceux qui prennent la doctrine de Khomiakov comme point de départ. L'énumération des continuateurs de Khomiakov nous étonne un peu: Khomiakov est aujourd'hui un maître universellement reconnu dans tous les pays pravoslaves. Le choix des disciples de Khomiakov qui méritent une attention spéciale n'est pas très réussi : d'éminents théologiens, comme Zankov, Florovsky et d'autres, sont passés sous silence, tandis que les opinions d'auteurs de moindre importance sont rapportées à plusieurs reprises.

En parlant des évêques russes pravoslaves, notre auteur rattache souvent le nom de religion au nom de famille, comme s'il s'agissait d'un prénom: Makarij Boulgakov, Philaréte Drosdov etc. Cette façon de désigner les évêques gréco-russes — fréquente d'ailleurs chez les étrangers — devrait être évitée comme blessante. On sort le plus simplement d'embarras en mettant le nom de famille entre parenthèses.

Malgré ces lacunes, le livre de l'abbé Wojciechowski rendra certainement de grands services, car les idées maîtresses de l'ecclésiologie pravoslave moderne y sont exposées avec une clarté remarquable.

S. TYSZKIEWICZ S. J.

Oriens antiquus

Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte herausgegeben von E. SEEBERG, WILHELM WEBER, ROBERT HOLTZMANN. XI Band. W. Kohlhammer, Stuttgart 1937.

Dieser dem Gedächtnis Erich Caspars gewidmete Band vereinigt die Arbeiten vier junger Forscher, die aus dem Seminar des bedeutenden Gelehrten hervorgegangen sind. Die erste Untersuchung (Ulrich GMELIN, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat.* XVIII, 154 S.) geht der Bedeutung der « auctoritas » in der römischen Gedankenwelt und in der alten Kirche nach. Auctoritas ist nach Herkunft und Bedeutung indogermanisch. Es geht in ihr um die persönliche und dynamische Autorität des Führers: « in ihr bricht... ein Glaube auf, ein Glaube nicht im Sinne der Kirche, sondern in einem neuen und doch uralten: aus der Mitte des Volkes erhebt sich das Schöpfertum eines Genius, den eine Sendung leitet, dessen Wirken endliche Erfüllung alter Hoffnungen bedeutet, junge Triebe weckt, Glaube schafft und so zum Symbol der ewigen Kraft eines Volkes wird ». Anders sieht man sie im Orient. « Hier ist sie nicht die Schöpferkraft eines Genius, der zu den Sternen greift, hier fliesst sie von oben geschenkt in den jeweiligen Träger der Institution ».

Ein weiter Weg führt von der auctoritas, die im indogermanischen Stammesstaat der Italiker herrschendes Element war, zur auct. des römischen princeps, ja zur päpstlichen auctoritas. Denn nach dem Verfasser ist ein Ergebnis seiner Untersuchung, dass « das römische Bischofsamt nicht zuletzt aus den nie versiegten Kräften der altrömisch-indogermanischen Führeridee sich zum Primat des Petrus und des Papsttums entwickelt hat » (S. 2). Im einzelnen weist er nach, wie in Institutionen des römischen Privatrechts, der auctoritas venditoris, der a. tutoris, ferner in der a. patrum, der a. pontificum et augurum der ursprüngliche Sinn schöpferischer Kraft erhalten blieb. Besondere Aufmerksamkeit wird Cicero geschenkt, der, selbst ein homo novus, unter Aufnahme und Anpassung griechischer humanitas das Adelsbild und Adelsideal der römischen Vergangenheit zu erneuern suchte. Caesar und Augustus konzentrieren das Ideal des Führers auf sich. Aber dann verschmelzen immer mehr römische, griechische und orientalische Vorstellungen, bis schliesslich die auctoritas des Alleinherrschers zur heiligen, absoluten Gewalt des Gottesgnadentums wird.

Im zweiten Teil sucht G. festzustellen wie weit diese römische auctoritas die kirchliche Gedankenwelt, insbesondere die Entstehung des Primats beeinflusste. Bei Tertullian, dem ersten lateinischen Schriftsteller, bedeutet auct. zunächst nur den Vorrang des Alters und der Ehre oder der Leistung. Rechtliche Sonderbefugnisse des Klerus oder des Bischofs kennt seine « Geistkirche » nicht (S. 88). In anderer

Weise hat er freilich Bausteine für eine spätere Entwicklung des Begriffs geliefert. Für Cyprian wird die Stellung des Bischofs die eines kirchlichen Herrn, dessen potestas eindeutig der des römischen Magistrats nachgebildet ist. Aber alle Bischöfe sind gleichberechtigt und unabhängig. Bei Augustinus ist es bereits nicht mehr die Einzelkirche, sondern die völkerumspannende ecclesia catholica, die kraft ihrer auctoritas Unterwerfung ihrer Gläubigen fordert. All diese Schriftsteller wissen aber nichts von Papsttum und Primat, wie das Vatikanische Konzil von 1870 sie definiert hat. Wo ist dann die Entstehung des Primats zu suchen? Den entscheidenden Schritt scheint der V. darin zu sehen, dass zu der durch Alter und Würde der Gemeinde, durch die apostolische Tradition und den weltlichen Rang der Stadt bedingten auctoritas « der römische Bischof am Ende des vierten Jahrhunderts eine Rechtsgrundlage erhielt und damit eine rechtlich fundierte Stellung, die mehr war als die allen Bischöfen zukommende » (S. 105). Dies geschah durch den Erlass des Kaisers Gratian vom Jahr 378, durch den Damasus zum kirchlichen Oberrichter für die Metropoliten der Präfektur Italien bestimmt wurde. Seitdem auf diese Weise « die römischen Bischöfe zum Vollstrecker kaiserlicher Befehle geworden waren, hörte man statt der Töne demokratisch-brüderlicher Liebe den harten, absoluten Klang des Vorgesetzten, der wie der Kaiser constituit, decernit, praecipit ». Dazu kam, dass der römische Bischof die besondere Nachfolge des Petrus zu beanspruchen anfing, ja bald der princeps Petrus mit dem jeweiligen Inhaber des Stuhles gleichgesetzt wurde. Die Farben zum Bilde des Petrus wurden dabei dem Bilde des « optimus princeps » entliehen und damit knüpfte man über die Jahrhunderte hinweg an die altrömische Tradition an, deren bewegende Kräfte jetzt mit in die auctoritas sedis apostolicae einflossen.

Die Abhandlung ist sehr anregend und hat das Verdienst auf die Möglichkeit wichtiger geschichtlicher Zusammenhänge aufmerksam gemacht zu haben. Über den zahlreichen gewandten Einzelanalysen wird der aufmerksame Leser aber doch sich bald klar, dass der V. ein sehr vereinfachtes Schema zu Grunde legt. Das gilt vielleicht noch weniger von dem ersten Teil, obschon auch hier die verschiedene Bedeutung, die Adel, Abstammung, Tradition usw. im Lauf der Zeiten gehabt haben, vernachlässigt und alles zu sehr auf den Nenner moderner Ideologien von Rasse und Blut gebracht wird. Viel mehr gilt dies noch für den zweiten Teil. Der V. legt sein sehr anfechtbares Bild von der Entwicklung der Kirche seiner Untersuchung zugrunde und vernachlässigt alles, was dazu nicht zu passen scheint. Zwischen Tertullian dem Katholiken und Tertullian dem Montanisten wird nicht unterschieden. Wie viel abgetönter tritt auch die Lehre Augustins über die Kirche in dem schönen Buch von F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* München 1933, hervor, das der V. gar nicht zu kennen scheint. Was schliesslich die Entwicklung des Primatsbegriffs angeht, so erklärt er selbst, dass « von der religiösen Fundierung, vom religiösen Inhalt des päpstlichen Dogmas nicht die

Rede sein soll » (S. 102). Er will nur die historischen Momente und Motive aufweisen, denen es zuzuschreiben ist, dass der römische Bischof über das Mass an Verehrung und Ansehens eines jeden Bischofs hinaus zum Papst werden konnte, ohne behaupten zu wollen, dass mit Beantwortung dieser Frage das Gesamtproblem Primat umfassend geklärt wäre. Spricht er sich nicht aber selbst damit das Urteil? Kann man die Geschichte des Primats schreiben und dabei von der religiösen Seite absehen? Das kann man nur versuchen, wenn man wie der V. im Anschluss an Haller tut, von vorne herein im Primat nur eine Machtfrage, nicht eine religiöse Frage sieht. Von dem Standpunkt aus ist aber ein wahres Verständnis des Primats unmöglich.

Wenn wir jetzt bei Besprechung der andern Beiträge uns kürzer fassen, soll damit kein Werturteil ausgedrückt sein. Im Gegenteil die zweite Abhandlung von Gerwin ROETHE *(Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert,* S. 123) ist das Muster einer sorgfältigen und vorsichtigen Untersuchung. Handelt es sich auch um die zusammenfassende Bearbeitung schon bekannten Materials, so wird es doch gerade dadurch möglich, das älteste Synodalwesen Italiens « als Institution » zu sehen und zu würdigen. Als wichtigstes Ergebnis stellt der V. heraus, dass « die römische Synode eigentlich keine Geschichte gehabt hat ». Infolge der Stellung des römischen Bischofs hat die Versammlung der italischen Bischöfe nie die Rolle gehabt, wie sie den afrikanischen und orientalischen Synoden für ihren Bereich zugefallen ist. « Viktor, Kornelius, Stephan, Dionysius, Miltiades und schliesslich Julius belehren, verkünden und urteilen als Bischöfe von Rom wie in Italien so in aller Welt, ohne sich durch ihre Synode zu legitimieren » (S. 111). Unter den neuen Beiträgen des Verfassers seien besonders erwähnt die Ausführungen über die Anfänge des Donatistenstreits, welche die Ansichten früherer Forscher in wesentlichen Punkten verbessern und ergänzen (S. 51-81) sowie das massvolle Urteil über « die Bestimmungen des viel behandelten und gelegentlich sehr überschätzten Reskripts » vom Jahre 378.

Die dritte Untersuchung (Wolfgang PEWESIN, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom.* VIII, 162 S.) ist der Stellung der afrikanischen Kirche im Dreikapitelstreit gewidmet. Im Mittelpunkt der eindringenden und sehr gewandt geschriebenen Arbeit steht das zwölfbändige Werk des Facundus, Bischofs von Hermiane, « Pro defensione trium capitulorum ». P., der den Gedanken des Facundus vortrefflich nachzugehen und sie in ihren grossen Zusammenhang zu stellen versteht, bestimmt die freilich nicht ausgeglichene Lehre des Facundus von Kirche und Konzil als « Ansätze eines Konziliarismus », wie er sich tatsächlich voll erst im Mittelalter herausbildete. Dem päpstlichen Stuhl gegenüber findet er bei ihm das für die ganze afrikanische Kirchengeschichte charakteristische « spannungsvolle Nebeneinander von Romverehrung als der sedes apostolica schlechthin und Opposition gegen Rom » (S. 89). Vielleicht gibt P. aber doch, was diesen Punkt angeht, den Gedanken des F. eine Bestimmtheit, die sie noch nicht haben. Abgefasst ist das Werk nicht, wie man bisher annahm, kurz nach

Karfreitag 548 in Konstantinopel, sondern in Afrika im J. 550, wahrscheinlich bei Gelegenheit des Oppositionskonzils von Karthago. Hingewiesen sei noch auf die drei Exkurse. Im 1. gibt P. 19 Fragmente des 1. justinianischen Dreikapiteldekrets wieder, die er aus dem Werk des F. herausgelöst hat.

Nicht sehr erfreulich wirkt der letzte Beitrag Arnold REINKE's (*Die Schuldialektik im Investiturstreit.* IV, 90 S.), in der der V. sich darzutun bemüht, dass das Wormser Konkordat von 1122 aus undeutschem, dialektischem Geist geboren sei als Kompromisslösung zwischen regnum und sacerdotium, während der deutsche Geist nur eine kompromisslose, radikale und grundsätzliche Lösung zugelassen hätte. Zahlreiche wenig begründete Urteile zeigen, dass der V., dem es an Belesenheit nicht fehlt, dagegen gar kein Verständnis für die Bedeutung des mittelalterlichen Schulwesens und die Aufgaben der Kirche hat.

E. HERMAN S. I.

PIERRE BATIFFOL, *Cathedra Petri.* Études d'Histoire ancienne de l'Eglise. Unam Sanctam t. IV. Les Éditions du Cerf, Paris 1938. Pag. VII, 336.

In seinen letzten Lebensjahren hatte Mgr. Batiffol selbst noch daran gedacht, eine Anzahl seiner in verschiedenen Zeitschriften verstreuter Aufsätze über das Papsttum in verbesserter Form neu herauszugeben. Der Tod hatte den unermüdlichen Gelehrten über dieser Arbeit überrascht. Jetzt schenkt uns in dankenswerter Weise der Verlag « Unam sanctam » einen Sammelband, in dem nicht nur die von B. vorgesehenen, sondern auch andere z. T. unveröffentlichte Arbeiten des französischen Forschers Platz gefunden haben. Der erste Teil gibt drei im Jahre 1922 an der Universität Strassburg gehaltene, bisher ungedruckte Vorträge über die päpstliche « potestas » wieder. In Teil II wird die Geschichte einer Anzahl päpstlicher Titel in der Frühzeit der Kirche untersucht: Principatus, Petrus initium episcopatus, Prima Cathedra episcopatus, Natale Petri de Cathedra, Ecclesia principalis, Sedes apostolica, Princeps apostolorum. Zum letzten Titel vergleiche man jetzt den Nachweis Hugo Kochs, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Bd. 57, 1938, S. 270, dass diese Bezeichnung sich schon um die Mitte des 3. Jahrhundertes vorfindet. Der III. Teil bringt dann drei Abhandlungen, die die Beziehungen des Orients zu Rom darstellen: Le Siège de Rome et l'Orient dans l'Histoire ancienne de l'Eglise. Les recours à Rome avant le concile de Chalcédoine. L'Empereur Justinien et le Siège apostolique. Wenn B. im I. Teil (S. 75) das Verhältnis des Orients zu Rom so bestimmen zu können glaubte: « Précellence de la foi de l'Eglise romaine, autonomie canonique de l'Orient, nécessité pour l'Orient d'être en communion avec l'Eglise romaine », so er-

gänzt er dies jetzt durch den Beitrag über die freilich nicht zahlreichen nach Rom gerichteten Appellationen.

Das Buch ist zugleich auch eine würdige Erinnerung an den verdienten Gelehrten, dessen Lebenswerk und Liebe stets der « Cathedra Petri » gegolten hat.

E. HERMAN S. I.

HEINRICH ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1938. XIX, 342 S.

Wenn mit dieser Veröffentlichung das fünfte Buch innerhalb eines Jahrzehnts über die « Apostolische Überlieferung » erscheint (nach den Arbeiten und Ausgaben von Jungklaus, Lorentz, Easton, Dix, um nur die grösseren zu nennen), erkennt man, wie sehr diese kleine Schrift noch immer die Gelehrten beschäftigt. Als ihren Verfasser betrachtet man nach dem Vorschlag von E. Schwartz und H. Connolly allgemein Hippolyt von Rom. Nur Lorentz hat diese Zuweisung zu widerlegen gesucht, aber wenig Anklang dabei gefunden. Immerhin fehlte es bislang an einer eingehenden Würdigung und gründlichen Widerlegung der von ihm erhobenen Schwierigkeiten. Diese zu bieten hat jetzt E. übernommen.

Das Buch zeugt von einem sehr gründlichen Studium der Quellen. Der V. hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht und öfters weitere Untersuchungen angestellt, um einen sicheren Boden für seinen Beweisgang zu finden. Anstoss gab vor allem, dass man in den liturgischen Teilen der KO. Riten findet, die aus den östlichen Liturgien stammen, in Rom aber unbekannt geblieben sind. Dies durch Annahme von Interpolationen zu erklären, wird von E. mit Recht abgelehnt; wo er wirklich nicht an ihnen vorbeizukommen können glaubt, möchte er meistens spätere Einschübe Hippolyts selbst sehen. Das Vorhandensein östlicher Elemente gibt er Lorentz gegenüber zu; er begegnet aber diesem Einwurf durch den Nachweis, dass Hippolyt in persönlichen Beziehungen zu Alexandrien gestanden hat, von der alexandrinischen Theologie beeinflusst ist und in seinen echten Schriften einige der beanstandeten Riten kennt. E. weist sodann über die von Schwartz und Connolly herausgestellten Parallelen hippolytisches Gedankengut in der KO. nach.

Die Untersuchung über die östlichen Riten in der KO. wird zur Untersuchung über die Geschichte dieser Riten selbst. Sicher ist wohl, dass die Firmsalbung aus den orientalischen Liturgien stammt; in Rom war und bleibt sie noch für lange Zeit unbekannt. Von der exorzistischen Salbung vor der Taufe kann man das nur als möglich, von dem Ritus des Wassertrinkens in der Tauf-Eucharistie als mehr oder weniger wahrscheinlich behaupten. Besonders eingehend und neu sind die Untersuchungen über die Eucharistia, das liturgische Wandlungsgebet, die ihn zu Forschungen über die Theologie der Vorgänger

und Zeitgenossen Hippolyts z. B. Justins und des Irenaeus führen. Freilich wird man nicht alle Ergebnisse des Buchs bereits als gesichert ansehen können. Die Quellen fliessen für manche Fragen so spärlich, die Einzelpunkte sind oft so sehr umstritten, die Schlüsse hängen von Vordersätzen ab, die mit grossem Scharfsinn, aber in mühsamer Arbeit herausgestellt sind, dass man manche Behauptungen des V. vielleicht zunächst einmal als Arbeitshypothese, aber nicht als zwingenden Schluss annehmen wird. Bevor man sich endgültig wird entscheiden können, wird es noch genauerer Einzeluntersuchungen bedürfen. So werden die weitgehenden Folgerungen, die E. aus einer dunklen Stelle des « Liber Pontificalis » zieht, z. B. dass die römische Kirche ursprünglich die Eucharistia ohne die Stiftungserzählung gefeiert habe, sicher nicht ohne Widerspruch bleiben. Jedenfalls hat aber E. durch sein Buch die These von der Urheberschaft Hippolyts stark gestützt und die dogmen–und liturgiegeschichtliche Forschung um einen wertvollen Beitrag bereichert.

E. HERMAN S. I.

BERTHOLD ALTANER, *Patrologie,* Freiburg i. Br. 1938 Herder.

Non è temerario affermare che il manuale di Rauschen, poi Rauschen-Altaner, oggi Altaner, costituisce il più valido aiuto scientifico nel campo della patrologia. Se il « gran Bardenhewer » è la base di partenza difficilmente sostituibile, l'Altaner è la guida che ci conduce fino agli avamposti della ricerca patrologica con una impareggiabile conoscenza del terreno. Diciamo subito che il suo merito principale sta nell'accurata e completa catalogazione della più recente letteratura patrologica che l'erudito autore ha letto e incorporato alle sue notizie. Se nell'edizione del 1931 erano state contemplate ben 1[illegible]00 nuove pubblicazioni, in questa il numero ascende alla enorme cifra di 3 000, il che basta per dare all'Altaner i diritti e il titolo di autore di questo libro. Benchè sia comprensibile che la bibliografia citata dall'edizione del 1931 sia stata sostanzialmente abbreviata per cedere il posto alla completa elencazione delle ultime pubblicazioni, nondimeno ciò riesce sempre un po' scomodo allo studioso che ora è obbligato praticamente a adoperare contemporaneamente le due edizioni. È da augurarsi che nella nuova opera a due volumi che prepara l'Altaner e che desideriamo averla presto fra le mani, venga messo rimedio a questa imperfezione.

Nella presente edizione vengono studiati, sia pure in brevi cenni, 80 nuovi scrittori dell'epoca patrologica. Spesso poi il frutto delle nuove ricerche ha obbligato a rivedere e a rifare alcune parti dell'antica edizione. Le affermazioni dell'Altaner sono generalmente sicure e caute sulla base di seria indagine. Il che non vuol dire che qualche volta, come nell'interpretazione del προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς di Ignazio e nel descrivere il processo critico del Diatessaron di Taziano,

non segua opinioni non condivise da tutti i dotti, o che trattandosi p. es. del sinodo di Antiochia nel 325 (p. 165), ne ammetta la storicità senza accennare all'opinione più comune che la nega.

In un punto vorremmo correggere un' inesattezza di qualche rilievo. Parlando (pag. 184) della dottrina di S. Basilio sullo Spirito Santo, dice: «Die Gottheit und Homousie des Heiligen Geistes hat Basilius der Sache nach in seinen Schriften und Predigten entschieden gelehrt, ohne jedoch ausdrücklich das Prädikat Gott und ὁμοούσιος τῷ Πατρί zu gebrauchen. Wegen dieses Verhaltens wurde Basilius, wie Gregor von Nazianz (ep. 48) berichtet, von gewissen übereifrigen Bischöfen heftig getadelt usw.» È vero il fatto al quale fa allusione S. Gregorio: questo però successe nel 371 mentre nel III libro contro Eunomio, scritto, come dice bene lo stesso Altaner, verso l'anno 364, S. Basilio attribuisce più d'una volta allo Spirito Santo la θεότης e il θεῖον φύσεως e il titolo θεός φύσει (PG 29, 653-665). Quella tattica quindi di tacere il titolo di θεός deve essere considerata come una parentesi alla quale precedono le affermazioni chiare dell' *adversus Eunomium* e seguono quelle non meno chiare del *de Spiritu Sancto.* Dal punto di vista critico si dovrebbe anche respingere l'affermazione dell'Altaner, che cioè s. Basilio non « affermi direttamente » la processione dello Spirito Santo dal Figliuolo (p. 180). Pur prescindendo dal celebre testo del III libro *adversus Eunomium,* tema di dispute nel concilio di Firenze, leggiamo nella fine del II libro l'espressione παρὰ τοῦ Υἱοῦ γεγενῆσθαι, che, specialmente in quel contesto, sembra una diretta affermazione della processione dal Figlio.

Non ostante qualche imperfezione di dettaglio, l'opera dell'Altaner diventa imprescindibile per cominciare e continuare ricerche fruttuose nel campo della patrologia. Se poi fosse tradotta al latino, avrebbe quella ampia diffusione nei seminari di tutto il mondo che alle sue egregie qualità corrisponde.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Dr. Karl Pieper, *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135.* Ein Beitrag zur Erkenntnis des Urchristentums, Köln 1938, Verlag J. P. Bachem.

Chi desideri una monografia sintetica, chiara e ben fondata della storia ecclesiastica palestinese dalle origini fino all'anno 135, vale a dire fino alla fine dei giudeocristiani, la troverà in quest'opera. La quale ha il merito di condensare in 58 pagine di una stampa nitida tutto quello che in compendio si può dire sul tema, mettendo a profitto le fonti contemporanee che l'autore conosce molto bene che però potrebbero ancora allargarsi coll'aggiunta dell'iscrizione di Nazaret. Si tratta di un compendio che lascia ancora adito a ulteriori inve-

stigazioni, come quella fatta ultimamente dal Cerfaux nelle « Ephemerides Theologicae Lovanienses » sul carattere della prima comunità gerosolimitana.

Lo studio si divide in due sezioni che trattano rispettivamente i periodi anteriore e posteriore alla distruzione della Città Santa.

Nella prima, ricamata quasi sempre sopra i testi del N. Testamento, viene studiata l'origine della Chiesa cristiana a Gerusalemme, l'irradiazione cristiana dalla capitale in tutta la Palestina, l'organizzazione delle comunità, i regimi di Giacomo « il Fratello del Signore » e del vescovo Simeone La seconda sezione adopera principalmente le notizie forniteci da Eusebio, da Giustino e da Epifanio e intreccia la storia, così scarsa di dati, che corre fino alla rivolta di Bar-Kochba. Vi sono punti ancora disputabili, ma il giudizio dell'autore posa su solidi argomenti (1).

Ci congratuliamo col Pieper di averci fornito una sintesi così sicura e pratica.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Togo Mina, *Le martyre d'Apa Epima,* Le Caire 1937 (Service des Antiquités de l'Egypte) Imprimerie Nationale, Boulâq.

L'autore, il quale è conservatore aggiunto del Museo Copto del Cairo, ci dà in questo libro l'edizione, accompagnata da una introduzione e da una traduzione francese, degli Atti del martirio di Apa Epima, morto in Egitto durante la persecuzione di Diocleziano. Di questi, scritti prima in greco, conserviamo una versione sahidica e un'altra bohairica. Quella bohairica, contenuta nella Vaticana sul n. LXVI fol. 96v-123v, è stata ormai pubblicata da I. Balestri e H. Hyvernat negli *Acta Martyrum*, t. I, insieme ad una traduzione latina. Il nostro autore si è preso ora la cura di pubblicare anche quella sahidica che si trova nella collezione Pierpont Morgan e l'ha fatto secondo i fac-simile fotografici conservati nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Non v'è dubbio che la pubblicazione della versione sahidica contribuirà notevolmente allo studio degli Atti in questione.

(1) Non riesco a capire neanche l'impostazione di quella questione (pag. 12): « Ueber das Wesen dieses übernatürlichen Phänomens hat man verschieden geurteilt. Man hat das heilige Pneuma des Pfingstfestes sowohl als eine unpersönliche göttliche Kraft wie als eine von Gott und Christus verschiedene Persönlichkeit bezeichnet. K. Prümm S. J. erklärt: *Keiner der betreffenden Hinweise in der Apostelgeschichte zwingt streng genommen dazu, an mehr zu denken als an eine unpersönliche Gottesmacht.* Wie dem auch sei... ». Mi pare che sia arte poco sicura quella di prescindere qui delle promesse di Cristo contenute nei vangeli e che riguardano senza dubbio la missione della Persona divina dello Spirito Santo. Ora è certo che il giorno della Pentecoste si è verificata la promessa del Signore. Non vi può essere quindi nessun dubbio sul fatto storico che il Pneuma della Pentecoste sia la terza Persona della SS.ma Trinità.

Il Mina crede (pag. XV-XVI) che la versione sahidica sia « nettamente superiore a quella bohairica ». Le ragioni che egli adduce per provare la sua tesi sono le seguenti: 1°) La sahidica si accosta di più al testo greco, poichè non contiene meno di 1300 termini greci fra i quali 350 parole diverse. Purtroppo l'autore non ci dice il numero dei vocaboli greci nella versione bohairica e quindi il confronto non è possibile. 2°) La versione sahidica è più completa di quella bohairica, nella quale mancano intieri passaggi che si trovano in quella, mentre altri sono molto compendiati. Ci si permetta però di non accettare senz'altra prova questo argomento. Poichè trattandosi nel nostro caso di Atti, posti ormai sotto l'influsso della leggenda, si potrebbe forse affermare il contrario, e cioè che la recensione più *sviluppata* — ciò non è lo stesso che dire la più «completa» — rappresenti uno stadio più avanzato e quindi più lontano dall'originale. L'esame poi delle varianti accuratamente segnalate dall'editore, ha rafforzato in noi questa impressione.

In una dotta introduzione l'autore descrive il manoscritto adoperato (secolo IX) e ci fornisce notizie sull'autore della narrazione, un certo Ἰουλίος al quale vengono attribuiti altri Atti, e sul martire Apa Epima. Degno poi di essere rilevato è lo studio geografico dei nomi che si citano nel martirologio.

Il libro si chiude con un appendice sul sabato e la domenica nella Chiesa e nella letteratura copta scritta da Jacob Muyser, M. A.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Ireneo Daniele, *I documenti costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea,* Roma 1938 (Analecta Gregoriana XIII, Ser. Facult. Hist. Ecclesiast. sect. B n. 1).

Uno dei temi più caldamente controversi in tempi recenti è appunto quello dell'autenticità dei documenti attribuiti a Costantino nella « Vita Constantini ». Contro l'opinione di dotti come Schwartz, Heikel, Bardenhewer, Seeck ed altri ancora, si sono schierati uomini come Crivelluci, Schultze, Mancini e Mons. Batiffol. La voce autorevole di quest'ultimo aveva lasciato un resto di dubbio sui documenti costantiniani ed è questo che ha indotto il giovane autore di questa monografia a riprendere il dibattito in un modo complessivo ed esauriente. Con una sagacità non comune ha saputo egli rendersi padrone della questione e valutare ad uno ad uno tutti gli aspetti del problema cominciando dalla tradizione manoscritta, seguitando coll'esame filologico, letterario, diplomatico, storico e potremmo dire anche psicologico dei singoli documenti. Nè è venuta fuori una critica totale che dopo aver pesato tutti i *pro* e i *contra* è divenuta non più una prova ma tutto un sistema di innumerevoli prove in favore dell'autenticità dei documenti costantiniani. In ciò bisogna cercare il merito

principale di quest'opera, nel carattere complessivo e totale della critica la quale quindi acquista un peso che piccole obiezioni di portata ristretta non potranno controbilanciare e che secondo noi ha diritto a imporre definitivo silenzio ai contradittori dell'autenticità ormai assodata (1).

L'autore procede con metodo e chiarezza e con un certo ottimismo giovanile un po' focoso che qua e là gli suggerisce risposte un po' troppo categoriche e che non sempre valuta l'importanza degli argomenti avversari. Un po' più di riservo e di sfumature in diverse occasioni avrebbe giovato alla tesi stessa dell'autore, come anche un più copioso sfruttamento di altre fonti antiche p. es., l'anonimo di Valesio, Zosimo, Lattanzio.

Cionostante il lavoro del Daniele non soltanto accenna alle eccellenti doti storiche dell'autore ma viene a troncare — speriamo per sempre! — la questione fondamentale dell'autenticità dei documenti costantiniani della « Vita Constantini ».

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

THEODOR SCHNITZLER, *Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des codex encyclius von 458,* Rom 1938 (Analecta Gregoriana vol. XVI Ser. Fac. Theol. Sectio B n. 7).

Allorchè i monofisiti riuscirono nel 457 a insediare per un colpo di forza Timoteo Eluro nella sede di Alessandria, inviarono legati presso la corte imperiale di Leone I per ottenere l'approvazione del loro operato e una revisione delle decisioni di Calcedonia. L'imperatore scrisse allora a tutti i vescovi orientali pregando loro di adunarsi in sinodi regionali e di rispondere alle pretese dei monofisiti egiziani. Queste risposte, tutte favorevoli alla fede di Calcedonia, furono compilate per ordine dell'imperatore in un volume che d'allora si chiamò « codex encyclius ». Lo Schwartz ne diede recentemente una buona edizione e lo Schnitzler si è affrettato a studiarlo sotto i suoi più diversi aspetti. Nella prima parte si studia l'importante documento sotto il punto di vista storico tracciandone le origini, descrivendone le parti, illustrando l'attività conciliare del secolo V e l'episcopato orientale contemporaneo e segnalando le risonanze del « codex encyclius » nella controversia acaciana, in quella sui Tre Capitoli e

(1) Ancora recentemente H. GRÉGOIRE nel suo articolo: *Eusèbe n'est pas l'auteur de la « Vita Constantini » dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas « converti » en 312, Byzantion* XIII (1938) 561-583 si alza contro l'autenticità eusebiana della « Vita Constantini » e anche contro quella costantiniana di almeno la Lettera ai Provinciali. Il Grégoire ignora l'opera qui recensita e non adduce contro l'autenticità costantiniana dei documenti nessun nuovo argomento che non sia stato preso in considerazione dal Daniele.

nella apologetica orientale. Si chiude questa parte con la storia del testo e la sua traduzione.

Ma il codice, siccome inchiesta fatta nell' intero episcopato orientale, offre anche per la storia del dogma un interesse molto rilevante. L'autore esamina nella seconda parte i punti dottrinali del documento i quali si riferiscono all' Incarnazione, all'autorità del concilio Calcedonese, alla « teologia imperiale » — così viene chiamata dall'autore quella un po' lusingante, esposta dai vescovi in un'epoca di fervido cesaropapismo — e finalmente all'ecclesiologia, dove si illustrano i concetti di *sponsus episcopus* e di comunanza nella fede e nel corpo mistico di Cristo, idea quest'ultima che si allontana da qualsiasi Chiesa imperiale.

Quest'opera, scritta con una chiarezza e un metodo che possono servire di modello, offre una lettura utilissima sia per la storia che per la teologia, e quindi merita di essere raccomandata caldamente. Vi si troveranno testi e confronti che fanno molta luce su tutto il secolo V.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Historica et varia

Otto Treitinger. *Die oströmische Kaiser–und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell.* Verlag der Frommannschen Buchhandlung – Walter Biedermann, Jena 1938. XIV, 246 S.

Dies vorzügliche Buch wurde von der philosophischen Fakultät München mit einem Preis ausgezeichnet. Wir sind in der Nachkriegszeit durch die liturgische Neubelebung aufgeschlossener geworden für Form und Zeremonie, als die Vergangenheit es vielfach war. Während positivistische und materialistische Zeiten in dem byzantinischen Zeremoniell nur toten Formelkram und unwirkliche Spielerei erblickten, war « Zeremonie dem mittelalterlichen Menschen nie und nimmer Gegensatz zum Wirklichen, Objektiven und Realen, sondern umgekehrt ' Spiel ' und Ausdruck der Wirklichkeit, Wirklichkeit auf neuer und höherer Ebene des Seins » (S. 1). Das in allen Einzelheiten geregelte, vor allem von Konstantin Porphyrogennetos mit religiöser Andacht beschriebene Zeremoniell diente der ins Mystische und Religiöse gesteigerten Idee des Kaisers und des Reiches. Vieles hat Byzanz dabei von dem Kult der späteren römischen Kaiser übernommen, und nur soweit es ging, ins Christliche umgebogen; so z. B. die Absonderung des Kaisers, das kultische und distanzierende Schweigen in seiner Gegenwart, den Gebrauch der Vela, des Thrones, die Sitte der verhüllten und gekreuzten Hände usw. Bemerkenswert ist wie zäh auch heidnische Anschauungen, der Kaiser–Helioskult, die Verehrung der Tyche des Kaisers, freilich ins Christliche gewandelt sich durch die Jahrhunderte erhalten haben.

Mit der Zeit verschiebt sich die Bedeutung der Zeremonien. « Der vorwiegend römisch–weltliche Charakter des Hofes in den er-

sten Jahrhunderten des Reiches kennt nur die macht-politische und mystische Auffassung des Herrschers, während dann etwa vom 8. Jahrhundert ab eine Betonung der sakralen Eigenschaften des Kaisers langsam einsetzt » (S. 124/125). Hierhin gehört z. B., dass der Kaiser jetzt als Stellvertreter und Nachfolger Christi erscheint. Wie der Basileus nach aussen hin z. B. bei den Gesandtschaftsempfängen, in den ihm vorbehaltenen Titeln in einzigartiger Grösse an der Spitze aller Herrscher, wie das Reich als Oikumene auftritt mit dem wenigstens ideellen Weltherrschaftsanspruch, so fällt auch nach innen kaiserliches und göttliches Regiment zusammen und in der Gesetzgebung, in der symbolischen Beamteninvestitur usw. erscheint der Kaiser als Träger aller Macht. Mit Recht betont T., dass er bei aller Ehrung der Geistlichkeit « als unmittelbarer Stellvertreter Gottes doch immer über dem Patriarchen und dem Klerus bleibt » (S. 223). Das Bild der Epanagoge von Kaiser und Patriarch kann nicht als wahrer Ausdruck ihres tatsächlichen Verhältnisses betrachtet werden. Immerhin bleibt hinsichtlich der geistlichen Gewalt eine Spannung zurück, die z. B. in der verhältnismässig bescheidenen liturgischen Stellung des Kaisers zum Ausdruck kommt, und die tatkräftige und ihrer Würde bewusste Patriarchen auch zu gebrauchen verstanden haben. Fragt man schliesslich nach der politischen Bedeutung, die diese Uberhöhung von Kaiser und Reich in der Geschichte von Byzanz gehabt haben, so muss diese ohne Zweifel hoch eingeschätzt werden, wenn sie auch nicht verhindert hat, dass manche Kaiser barbarisch ermordet oder verstümmelt wurden, das Reich vielfach zur Beute raubsüchtiger Nachbarn geworden ist. Dem Verfasser müssen wir dafür danken, dass er es verstanden hat uns durch sein mit aussergewöhnlicher Beherrschung der Quellen und des Schrifttums geschriebenes Werk etwas von dem Geheimnis zu offenbaren, woraus das byzantinische Reich seine das Jahrtausend überdauernde Kraft geschöpft hat.

E. Herman S. I.

Joseph Karst, Professeur à l'Université de Strasbourg. *Code Géorgien du roi Vakhtang VI. Commentaire ou précis du droit ibéro-caucasien. Livre premier.* Heitz & Cie, Strasbourg 1935. Pag. VIII, 448. – *Livre deuxième.* Strasbourg 1937. Pag. XIII, 576.

Idem, *Code d'Aghbougha ou Recueil des lois de Béka, d'Aghbougha et du statut Bagrato-Davidien.* Livre premier. Edition du Code en Version française. Heitz & Cie, Strasbourg 1938. Pag. VIII, 124.

Über das georgische Recht gab es bis vor kurzem ausserhalb Georgien-Russlands von Fachschriften nur die wertvolle, nicht sehr grosse Arbeit von F. Holldack, *Zwei Grundsteine zu einer grusinischen Staats-und Rechtsgeschichte,* Leipzig 1907 und einige, nicht sehr zahlreiche Zeitschriftenartikel. Der Strassburger Universitätsprofessor J. Karst, bekannt durch seine Forschungen auf dem Gebiete

des armenischen Rechts und der kaukasischen Philologie, hat es jetzt mit erstaunlichem Mut und noch schätzenswerterer Ausdauer unternommen, die bisher fast unbekannte georgische Gesetzgebung den abendländischen Gelehrten zugänglich zu machen. Bereits 1934 veröffentlichte er das Hauptwerk, den Codex des Königs Wachtangs VI. in französischer Übersetzung (vgl. diese Zeitschrift, Bd. I, 1935, S. 292-295), dem in kurzem Abstand bis jetzt drei weitere Bände gefolgt sind.

Man muss von vorneherein sagen, dass es sich hier um ein monumentales Werk handelt, das, jedenfalls als Ganzes, auf lange Jahrzehnte hin nicht überholt werden wird. Durch diese weitangelegte und erstaunlich reichhaltige Sammlung wird den Nicht-Orientalisten zum ersten Mal eine Fülle neuer Texte geboten, die ihnen ein Eindringen und ein Verständnis des kaukasischen Rechts ermöglicht.

Die beiden ersten hier zu besprechenden Bände enthalten den Kommentar zu dem Gesetzbuch Wachtangs VI. Kommentar bedeutet hier nicht eine wörtliche Auslegung des Gesetzestextes, sondern, wie der Untertitel sagt, einen Abriss des georgischen Rechts im Anschluss an die Ordnung des Gesetzbuches. Neben Kapiteln mit zusammenhängender Darstellung findet man da andere einschlägige Gesetze, Auszüge aus Geschichts-und Reiseberichten, zahlreiche meist unveröffentlichte Urkunden, Angaben über das Gewohnheitsrecht der verschiedenen Stämme, die das Werk zu einer wahren Fundgrube machen. Der erste Band bringt nach Bibliographie und Quellenkunde des georgischen Rechts das öffentliche Recht: Titel I das Prozessrecht und Rechtshilfe; Titel II Wergeld und Elemente des Strafrechts; Titel III das öffentliche Recht im engeren Sinn. Besonders dieser letzte Titel mit seinen Unterteilen: Feudalverfassung, Verwaltungssystem, Steuerwesen, Militärverfassung, Zunft- und Gildewesen wird zu einer allseitigen Darstellung des georgischen öffentlichen Lebens.

Der zweite Band bringt das Privatrecht, ohne dass sich die Scheidung immer ganz genau durchführen liess. Titel IV Bodenverfassung und Lehnsrecht; Titel V Familien-und Erbrecht; Titel VI Obligationenrecht; Titel VII Kauf und Verkauf – Tausch – Schenkung. Der erste Anhang bietet einen Abriss über die Entwicklung des georgischen Rechts in der neueren Zeit und seine Angleichung an das russische Recht. Dabei veröffentlicht der V. in französischer Übersetzung die auf Betreiben der russischen Regierung im Anfang des letzten Jahrhunderts zusammengestellte, 1828 als Anhang der amtlichen russischen Ausgabe des Codex Wachtangs herausgegebene Sammlung georgischen Gewohnheitsrechts, deren Urtext heute verloren ist. Am Schlusse des zweiten Bandes findet man ein Sach–, ein geographisches und ein Personennamensverzeichnis sowie ein juridisch-philologisches Glossar georgischer Rechtsausdrücke. Wertvoll ist auch die Beigabe von sechs dem Atlas Wachtangs entnommenen Karten im ersten und einer vom V. verbesserten und ergänzten Karte Brossets im zweiten Band.

Der dritte Band, der uns vorliegt, bietet zum ersten Mal in vollständiger Übersetzung das Gesetz Bekas und Aghbughas. Dieses setzt sich in der uns erhaltenen Form aus drei Bestandteilen zusammen, dem Gesetzbuch Bekas (1361-1391) in seiner von Aghbugha gegebenen Gestalt, dem Gesetzbuch Aghbughas (1444-1451) und einem dritten Teil, den schon der georgische Gelehrte M. Djavakhichvili dem König Bagrat III (978-1014), wenn nicht Bagrat I zuwies. K. glaubt ausserdem mit Wahrscheinlichkeit feststellen zu können, dass dieser Codex eine neue Fassung unter David II. dem Erneuerer (1089-1125) erhielt, in der Folge durch das bischöflich- kirchliche Recht beeinflusst, schliesslich zu Lebzeiten des Aghbugha oder doch bald nachher an das Gesetzbuch des Aghbugha angefügt wurde. Aus der Geschichte dieses kleinen Strafrechtscodex, an dem beide Gewalten beteiligt und interessiert waren, erklärt sich der starke Beisatz kirchlichen Rechts.

E. Herman S. I.

Fr. Grivec, *Slovenski knez Kocelj* (Slovenischer Fürst Kocelj). Ljubljana, Jugoslovanska Knjigarna, 1938. Mit 13 Tafeln und 1 geograph. Karte, 300 Seiten.

In der vorliegenden Biographie des pannonischen Fürsten Kocelj, des nach Rastislav bedeutendsten Gönners der hl. Cyrillus und Methodius, hat der Laibacher Universitätsprofessor Prälat Dr. Grivec alle Resultate seiner bisherigen cyr.-method. Forschung sehr geschickt verwertet. Aus seinen Ausführungen geht hervor, dass das Schloss Koceljs am Plattensee sieben Jahre hindurch (867-874) ein wahrer Herd des neuen kirchenslavischen Schrifttums war, wo aller Wahrscheinlichkeit nach die slavische « Vita » des hl. Konstantin-Cyrillus von seinem Schüler Klemens, dem späteren mazedonischen Bischof, geschrieben wurde; wo der Plan der Wiederherstellung der syrmisch-pannonischen Kirchenprovinz entstand und die römisch-slavische (glagolitische) Liturgie ihren Ursprung und ihre erste Blüte hatte. Niemand hat bis jetzt die entscheidende Rolle Koceljs für die slavische Liturgie, Hierarchie und Literatur so klar und überzeugend dargestellt wie hier Prof. Grivec, und dies ist der bleibende Wert dieses neuen Buches. Als der hl. Cyrillus in Rom starb (869), half Kocelj durch seine Intervention beim Papst Hadrian II. dem hl. Methodius die Ausführung des kirchenslavischen Unternehmens seines verstorbenen Bruders fortzusetzen und gab ihm die römisch-slavische Richtung. Später, nach dem Tode des hl. Methodius und der Vertreibung seiner Schüler aus Mähren, wird die Saat der hl. Brüder nach Bulgarien gerettet werden, aber dabei ausschliesslich die byzantinisch-slavische Richtung erhalten. Neben Rastislav und Boris soll nach Gr. auch Kocelj als Begründer und Retter des kirchenslavischen Schrifttums angesehen werden.

Der Verfasser hat sein Buch allen gebildeten Kreisen des slovenischen Volkes bestimmt und trachtet daher, wie er sich selbst ausdrückt, « populär zu schreiben » (S. 221). Den wissenschaftlichen Apparat hat er am Schluss des Buches zusammengestellt: S. 208-217 spricht er von den geschichtlichen Quellen seiner Arbeit, kritische Bemerkungen zum Text aber umfassen mehr als 70 S. (221-295). In diesen äussert er seine Meinung zu verschiedenen cyr.-method. Problemen, schildert den jetzigen Stand der Forschung und schlägt neue Lösungen vor.

In den Ausführungen des gelehrten Forschers, insofern sie die Tätigkeit der Slavenapostel betreffen, wird man kaum etwas Wichtigeres finden, womit man mit ihm nicht einverstanden sein müsste oder könnte (— der Versuch die Geistlichkeit Aquileias in die Verbindung mit den hl. C. und M. zu bringen, S. 60, scheint zu schwache Stützpunkte in den Quellen zu haben —). Was den allgemeingeschichtlichen Teil angeht, sagt er: « Ich bin nicht in dem Masse Fachmann auf dem Gebiete der slovenischen Geschichte, dass ich das Bild des Fürsten Kocelj in den richtigen historischen Rahmen eingesetzt haben würde, wenn mich unsere Fachleute, Historiker und Slavisten, nicht unterstützt hätten » (S. 221). Die Benennung Koceljs « slovenski knez » im heutigen Sinne dieses Wortes ist für die damaligen Verhältnisse kaum richtig. Besser wäre es gewesen ihn « pannonischer » Fürst zu nennen.

Der Verfasser untersucht zwar nicht welch weitere Folgen die Tatsache gehabt hat, dass Kocelj den beiden Brüdern seine Gunst zuwandte, es scheint aber, dass man auf Grund der von ihm gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse auch das schwierige Problem wird lösen können, woher und auf welchem Wege die glagolitische Liturgie ins kroatische Küstenland kam. Nach Prof. Šišić (*Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara.* Zagreb 1925, S. 342, 358) war Kocelj (wie auch sein Vater Pribina) gleichzeitig der fränkische Verwalter des pannonisch-kroatischen Fürstentums (zwischen der Drau und den bosnischen Bergen). Umgekehrt, im J. 894. bekam der pannonisch-kroatische Fürst Braslav ganz Unterpannonien mit dem Koceljschen Blatograd vom Kaiser Arnulf zu Lehen. Als er sich einige Jahre nachher vor den hereinbrechenden Magyaren von dort auf sein kroatisches Besitztum zurückziehen musste, kam ohne Zweifel mit ihm auch das Koceljsche kulturelle Erbe dorthin. Nach der Errichtung des lateinischen Bistums in Zagreb (1093) wurde dann allmählich der Glagolitismus von da weiter zum Küstenland abgedrängt. Jedenfalls eröffnet die Arbeit des Prof. Grivec auch auf dem Gebiete der Erforschung des römisch-slavischen Ritus neue Horizonte.

Das Buch mit seiner prächtigen Ausstattung und den originellen rotgedruckten Vignetten des Akad. Malers Slavko Pengov macht der Jugoslovanska Knjigarna in Ljubljana, in deren Verlag es erschienen ist, alle Ehre.

S. Sakač S. J.

Conventus primus historicorum balticorum, Rigae 16.-20. VIII 1937; *Acta et Relata*, Rigae 1938.

In einem starken Band von 588 Seiten legt das lettische historische Institut die Vorträge vor, die auf dem ersten baltischen Historikerkongress in Riga, der vom 16.-20. August 1937 stattfand, gehalten wurden. Man sieht mit Staunen, dass die Teilnehmer Zeit fanden mehr als 50 Vorträge in diesen 5 Tagen anzuhören. Wenn man an all das Drum und Dran denkt, das mit einem solchen Kongress verbunden ist, so ist allein diese Tatsache schon eine Leistung. Umso mehr muss man aber der Leitung des lettischen historischen Instituts dankbar sein, dass sie, sicher mit vieler Geduld und ebensolcher Energie, in einem knappen Jahre die acta et relata dieses Kongresses in vorzüglichem Druck und vornehmer Ausstattung weiteren Kreisen zugänglich machte.

Die Vorträge sind in historischer Reihenfolge nach dem Objekt, das sie behandeln, geordnet. Mit Ausnahme eines einzigen beschäftigen sie sich alle mit der Profangeschichte des Baltikums, denn der Aufsatz von Otto Scheel : « Nord- und Ostseeraum in spätgermanischer Zeit » gehört in die Religionsgeschichte. In willkürlicher Weise sieht Scheel diese spätgermanische Zeit unter dem individuellen Gesichtswinkel « eines Kampfes zwischen Midgard und Rom », wobei er mit Trauer den Sieg nicht aufseiten Midgards sieht. Ein solcher äusserst zeitgebundener Vortrag fällt aus dem Rahmen eines Historikerkongresses heraus. Dafür sind die übrigen Vorträge in ihrer Gesamtheit äusserst wertvoll. Die bedeutendsten Historiker aller baltischen Länder haben das Ihrige beigesteuert. Und obgleich die russische Geschichte nur gelegentlich gestreift wird, fällt, doch manches Licht auch auf die Geschichte dieses Landes, das man nun einmal aus der Geschichte des Baltikums nicht wegdenken kann. Hingegen ist nur recht wenig über die deutsche Periode des Landes zu lesen. Die lettischen Veranstalter des Kongresses mögen gedacht haben, dass schon genug über diese Zeit von verdienstvollen Gelehrten wie die die beiden Arbusow, A. von Bulmerinq, von Bruiningk und so vielen anderen geschrieben wurde. Umso besser und dankenswerter ist die skandinavische Epoche behandelt. Wer könnte nach den Studien der schwedischen Gelehrten noch die « normannische Theorie » für die russische Frühgeschichte in Zweifel ziehen ! Zu bedauern ist nur, dass die eigentliche Kirchengeschichte, die doch einen grossen Teil der Gesamtgeschichte eines Landes oder einer Ländergruppe ausmacht, fast gar nicht zu Wort gekommen ist ! Es hätte sich so vieles von so verschiedenen Seiten über dieses Thema sagen lassen. Vielleicht lässt sich dies ein anderes Mal nachholen. Es ist ja doch zu hoffen, dass auf diesen ersten baltischen Historikerkongress noch weitere folgen.

Ein Herausgreifen einzelner Abhandlungen aus der Reihe der übrigen verbietet der Wert der Autoren, die hinter jeder einzelnen derselben stehen. Man möchte nur wünschen, dass der hervorragende Band recht vielen Historikern zugänglich sein möchte !

A. M. Ammann S. I.

H. Schaeder, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*, in: *Osteuropäische Forschungen*, N. F. 16, Berlin-Königsberg 1934.

Das seinem Umfange nach nicht sehr bedeutende Buch ist wie alle Veröffentlichungen H. Schaeders seinem Inhalt nach überaus wertvoll. Es stützt sich auf ein reiches, bisher nicht ausgenütztes Material, das allerdings zumeist schon im Druck vorlag. Anders als manche anderen Schriftsteller hat die gelehrte Verfasserin auch ein Auge für die Stellungnahme des päpstlichen Stuhles zu den von ihr behandelten Fragen. Es interessiert dies umso mehr, als das Papsttum jener Zeit zu Russland in einem ganz eigentümlichen Verhältnis stand, das zwischen achtungsvoller Freundschaft und abweisender Trennung hin und herpendelte.

Über eine rein pragmatische Darstellung der Ereignisse hinaus will die Verfasserin das Heranwachsen des Gedankens der « Heiligen Allianz » in der Seele ihres Urhebers: Alexanders I., und dessen politische Verwirklichung im Völkerleben darstellen. Es zeigt sich dabei, dass diese religiöse Leitidee des Zaren neben russischem Erbgut teils der Philosophie der Aufklärungszeit, teils dem Mystizismus der protestantischen deutschen Freunde und Freundinnen entstammt. Die katholische Kirche war am Aufkommen derselben nicht beteiligt und der Papst erklärte schliesslich (1817) auf Anfrage des Zaren hin, sich der Allianz aus prinzipiellen Gründen nicht anschliessen zu können. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, was der staatskirchlich gesinnte katholische Metropolit von Mohilew Stanislaus Siestrzenciewicz von diesen Gedankengängen seines Herrn hielt. Auch Metternich, der die kalte Staatsklugheit repräsentierte, hatte nicht viel für Alexanders Ideen übrig. Er hat dessen ersten Entwurf wesentlich verändert, sodass der dann zustandegekommene Vertrag nicht mehr die ursprüngliche Idee des russischen Zaren wiedergab.

Das Buch ist äusserst interessant geschrieben; es muss aber eher genau studiert als nur flüchtig durchgelesen werden.

A. M. Ammann S. I.

Teofil Dlugosz, *Relacje Arcybiskupów Lwowskich 1595-1794*, Lwów 1937, p. 208 mit 11 Tafeln.

Aus dem nicht allzu häufig benützten Archiv der Konzilskongregation hat der Verfasser die Vierjahresberichte der Lemberger lateinischen Erzbischöfe — soweit sie erhalten sind — aus der Zeit von 1595-1794 veröffentlicht. Neben 15 verschieden langen Berichten publiziert er noch 14 Begleitschreiben der Bischöfe, zwei Aktenbeilagen sowie drei Entwürfe zu Antworten, welche die Kongregation vorbereitet hatte.

Diese verdienstliche Veröffentlichung vermittelt uns die Kenntnis einer hervorragenden Quelle zur Geschichte nicht nur der lateini-

schen Lemberger Erzdiözese; auch manche neue Erkenntnis zur Geschichte der polnisch-litauischen schismatischen Kirche ist darin enthalten.

Vor allem fällt in dieser Hinsicht auf, dass alle Bischöfe von ihrem Lande als von « Russia » reden. Weder der Begriff « Ukraine » noch jener « Galizien » ist ihnen geläufig. Sodann sind einige Einzelheiten zu erwähnen. So ist der nicht erhaltenen Relation des 1615 neu ernannten Erzbischofs A. Próchnicki ein sehr interessantes Theologengutachten beigelegt über die Gültigkeit der vor einem schismatischen Popen zwischen Katholiken und Schismatikern abgeschlossenen Ehen. Darin wird deren Gültigkeit durch die Tatsache bewiesen, dass alle schismatischen Geistlichen auf dem Gebiete der Erzdiözese zwar excommunicati, aber doch nur excommunicati tolerati seinen und dass somit deren jurisdiktionelle Akte ihre volle Rechtsgültigkeit besässen, dass somit die vom schismatischen Bischofe ernannten Pfarrer wahre Pfarrer seien und deshalb auch im Sinne des Trienter Konzils dem Eheabschluss gültig assistieren könnten. Die römische Antwort auf dieses Gutachten ist leider nicht erhalten.

Unter dem 1. Sept. 1619 berichtet derselbe Erzbischof auch über die Vorgänge bei der Ernennung des Jeremias Tyssarowski zum Nachfolger des wegen seines Widerstandes gegen die Kirchenunion von Brest-Litowsk bekannten schismatischen Bischofs Gedeon Balaban von Lemberg. Dabei berichtet er auch über den Stand der griechisch-katholischen Kirche im allgemeinen und unterstreicht das ihm persönlich leider verloren gegangene Recht des Lemberger lateinischen Bischofstuhles den griechischen « Vladyka » daselbst zu ernennen.

Die übrigen Berichte enthalten, soviel ich sehen konnte, keine näheren Angaben zur Ostkirchengeschichte.

Man kann dem Verfasser, der seiner Aktenpublikation ein Personen- und Sachregister von 60 Seiten beigegeben hat nur wünschen, dass es ihm vergönnt sein möge sein verdienstvolles Werk fortzusetzen und die Vierjahresberichte auch anderer Bistümer z. B. der Wilnaer Erzdiözese zu veröffentlichen.

A. M. Ammann S. I.

Rituale Melchitarum edited and translated by Mathew Black. (Bonner Orient. Studien, Heft 22). Kohlhammer. Stuttgart 1938. 104 S.

Pour éviter que le titre n'induise en erreur, disons tout de suite que le manuscrit du Br. Museum, Or. 4951, ici publié et traduit, contient seulement les parties suivantes du rituel: deux rites de la consécration d'une église, une première série de rites d'ordination (lecteur, sous-diacre, diacre, prêtre), la bénédiction du Nil, une deuxième série de rites d'ordination (lecteur, sous-diacre, diacre, prêtre).

M. Black étudie ce document surtout au point de vue linguistique; en effet les passages en araméen sont écrits en partie dans le dialecte d'Édesse, en partie dans celui de Palestine. Pour nous, l'intérêt et l'importance de cette publication consiste surtout dans la deuxième série de rites d'ordination qui contient des prières dont les textes liturgiques connus des rites byzantin, syrien ou copte n'offrent aucun correspondant, mais sont en relation avec des textes arméniens et géorgiens. Ces prières remontent donc à la période prébyzantine de la liturgie melchite, peut-être à l'époque justinienne.

On appréciera la traduction de M. Black, son introduction très claire, les notes philologiques et liturgiques accompagnant le texte et la traduction qui manifestent un travail très poussé et méritent toute notre attention.

A. RAES S. J.

GÜNTHER HARDER, *Paulus und das Gebet.* Gütersloh, Bertelsmann, 1936, 228 S. (Neutestam. Forschungen I, 10).

Plusieurs études faites ces dernières années sur la prière et la liturgie des premiers siècles ont montré combien ou s'est exagéré l'influence des mystères paiens sur la formation de la piété chrétienne. Si maintenant nous remontons aux origines, à la prière de S. Paul, comme le fait G. Harden dans ce livre sans même penser au problème dont je parle, nous sommes étonnés de voir combien S. Paul dans sa manière de prier est resté juif; l'ambiance hellénique, dans laquelle il vivait, ne semble guère l'avoir touché. Son attitude extérieure, ses gestes sont ceux du juif; l'heure qu'il choisit pour prier, le style et la langue qu'il emploie, sont empruntés aux Juifs; le contenu lui-même, si nous laissons de côté l'apport chrétien, lui est fourni par son éducation juive; ainsi ne s'adresse-t-il pas comme les paiens à un dieu de qui on tâche de se faire entendre en l'appelant par les noms les plus divers, par des épithètes techniques et abstraits, formés de négations, mais au Dieu vivant qui agit par sa Providence dans l'humanité, dans la vie des nations comme de chaque individu, de la même manière dont priaient les prophètes et le psalmiste.

Dans cette étude consciencieuse qui passe en revue successivement la part juive, païenne et chrétienne dans la prière paulinienne, c'est la première partie qui est la plus fouillée et c'est elle aussi qui a donné les résultats les plus précis et les plus féconds.

A. RAES S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

R. P. PAUL SBATH, *Al-Fihris* (Catalogue de Manuscrits Arabes). Première Partie, Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVIIe siècle. In-8°, VIII-146. Le Caire, 1938.

Voici encore une recension de manuscrits orientaux due à l'infatigable P. Paul Sbath. Les trois volumes du Catalogue de sa Bibliothèque nous sont déjà connus. Le « Fihris » nous présente plutôt la liste des manuscrits, dont le R. P. Sbath a fait la connaissance au cours de ses recherches, mais qui ne se trouvent pas dans sa Bibliothèque. Il s'agit de 1031 manuscrits appartenant à 419 auteurs, dont 201 chrétiens, 201 autres musulmans, 15 juifs et 2 payens. Les ouvrages sont énumérés d'après l'ordre alphabétique en arabe des auteurs, lesquels ont une numérotation à part de celle des manuscrits. Quant aux ouvrages déjà publiés, mention des lieu et date de l'édition est faite en note. Le catalogue des manuscrits est précédé par une liste des noms de leurs possesseurs, avec indication de leur profession ou état, confession et domicile. A la fin de la Première Partie, contenant le catalogue proprement dit, suit une table des noms des auteurs d'après l'ordre alphabétique latin, une autre des Matières et une troisième des Noms de Personnes.

La plupart de ces manuscrits ont été transcrits entre le XIe et le XVIIe siècle, une petite partie d'entre eux appartenant au XVIIIe.

Le plus grand nombre des ouvrages catalogués appartiennent à la Médecine et Thérapeutique, ainsi qu'à la polémique. A près eux viennent ceux de philosophie et d'Islam. Le reste est distribué par toutes les branches de la science tant religieuse que profane.

Le nom de l'auteur en arabe et en transcription, avec la date de sa mort, est suivi du titre de ses ouvrages en arabe avec indication du sujet en français. Suit la mention de possesseurs Parmi ceux-ci est mentionné P. Sbath lui même lorsqu'il s'agit d'ouvrages dont il possède la copie dans sa Bibliothèque.

E. L.

Dr. FRAN GRIVEC (Фран Гривец), *Свети Сава и Рим* (S. Saba e Roma). Љубљана, Југослов. Књижара, 1938; 12°, p. 24. Lo stesso anche in sloveno.

« Dal suo fondatore e grande luminare nazionale la chiesa ortodossa Serba s'intitola volentieri e con orgoglio chiesa di S. Saba ». Anzi « .. negli ultimi anni.. il nome di S. Saba era divenuto per molti la parola d'ordine contro i cattolici » (pg. 3). Ma a torto, come bene lo dimostra Mons. Grivec in questo suo breve studio. Tracciando luminosamente la vita dell'arcivescovo Saba († 1235), figlio di Stefano Nemanja, capostipite della famiglia reale dei Nemanjići, l'autore giunge a queste conclusioni: 1) « S. Saba, come il padre ed il fratello (re Stefano ' Primocoronato '), era tollerante riguardo ai cattolici, evitando tutto ciò che potesse turbare la pace e l'unità tra gli abitanti della Serbia di allora, diversi quanto al rito. Benchè non cattolico, si mostrò disposto alle trattative amichevoli con Roma » (pg. 23). 2) « Sarebbe quindi più conveniente che i fedeli della chiesa serba si rendessero famigliare la politica statale ed ecclesiastica di larghe vedute, tollerante, lungimirante dei fondatori dello stato e della chiesa serba » (pg. 24).

S. S.

HUBERT DU MANOIR S. I. *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie* (Extrait des « Recherches de Science Religieuse », XXVII, Octobre-Décembre 1937).

In his elucubrationibus auctor omnia illa collegit in operibus S. Cyrilli Alexandrini quae ad quaestionem de Deo pertinent. Inprimis adumbrantur fontes Cyrilli; deinde examini subiciuntur textus qui ad Dei existentiam, naturam, cognitionem alludunt, ubi tres classes distinguuntur prout haec cognitio in lege naturali, mosaica aut christiana obtineatur. Exponitur in altera parte doctrina Cyrilli de attributis divinis, praesertim de his quae cum Providentiae notione maximam affinitatem habent. Studium hoc, in quo textus alexandrini episcopi accurate discutiuntur, est laude dignum: perfici tamen posset praesertim si copiosiores fierent comparationes Cyrillum inter et alios Patres, maxime Cappadoces, e quibus ille saepe sententiam integram mutuatur, v. gr. in refutatione Eunomii.

I. O. de U.

VICTORIEN LARRAÑAGA S. I. *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament,* Rome 1938 (Scripta Pont. Instituti Biblici).

Nolumus tantum opus licet ad exegesim spectet silentio praeterire; primum enim gravissimum argumentum Ascensionis magna sagacia et non communi eruditione in trutinam exegesis revocavit. In eo. maxime in parte tertia, opera Patrum orientalium usque ad Eusebium Caesariensem abunde adducuntur. Censemus merito huius operis plures illos adversarios Ascensionis optima scientia refutatos esse. Cum in examen affertur Diatessaron Tatiani, citatur solum recensio arabica: iuvasset etiam Ephraemum anteponere. Textus gnosticos recensenti, opportunum fuisset memorari citationem Ascensionis apud Mani in « Capitulis » nuper editis.

I. O. de U.

P. GIROLAMO GOLUBOVICH O. F. M., *Il santo Cenacolo. Sua autenticità e sue divine prerogative.* Con prefazione del P. Alfonso M. Paiotti, Direttore della Pia Unione Eucaristica per il riscatto del S. Cenacolo. Firenze, 1938-XVI. In-8°, xv-156 pag.

Il buon conoscitore della storia palestinese ha raccolto con pia diligenza in queste pagine tutte le antiche tradizioni che si riferiscono al «Cenacolo», il che sarà senza dubbio utile non soltanto per godimento spirituale dei devoti ma anche per chi volesse scrivere la storia di queste tradizioni topografiche. Come appare dallo stesso titolo, l'autore chiarissimo crede di trovarvi base sufficente per provarne l'autenticità, nella quale affermazione però non sarebbe accompagnato da altri valenti e misurati critici pei quali il silenzio dei primi secoli pesa di più di queste venerande tradizioni.

I. O. U.

Dr. DRAGUTIN KNIEWALD, *Najstariji zagrebački red i čin Mise* (Antiquissimus Ordo et Canon Missae zagrebiensis). Extr. e « Croatia Sacra », a. 1938. Zagreb 1938; pg. 36. In fine summarium latinum (pg. 35/6).

Alma dioecesis zagrebiensis (Croatia) inde a suis initiis (1093) usque ad ann. 1800 ritum proprium a romano diversum habebat, cuius reliquiae quaedam in aliquibus ecclesiis ruralibus hucusque servantur. Prof. Kniewald in hac sua dissertatione ostendit istum ritum mediante codice MR 126 bibliot. metrop. (sacramentarium saec. XI/XII) proxime quidem ex abbatia pannonico-hung. S. Margaretae de Hahót, remote autem ex abbatia S. Wandregi-

silii (Fontenelle) in archid. Rothomagensi originem ducere. Decursu saec. XII ritus primitivus sub influxu Micrologi (Ordo romanus) aliquantum modificatus est ac in codice MR 124 eiusdem bibl. metrop. (pontificale saec. XII/XIII) formam suam definitivam suscepit. E proprietatibus, ut videtur orientalibus, olim in Gallia receptis duae tantum Zagrebiae servabantur: 1. usus pectinis (« Dum pectit caput suum episcopus dicat »..); 2. superpositio manuum in forma crucis ad orationem « Supplices te rogamus.. » (« Hic inclinet cancellando manus »).

Post introductionem auctor reproducit textum latinum Ordinis et Canonis Missae pontific. MR 124 et in fine adiungit imagines phototypicas folii 75'/6 pontificalis MR 124 et fol. 78'/9 sacramentarii MR 126. S. S.

P. GALILEO VENTURINI S. I., *Viaggio in Oriente.* II. Gerusalemme. Roma 1938. 454 Seiten.

Der Verfasser gibt eine lebendige, anschauliche Schilderung der heiligen Stätten in und um Jerusalem. Auch auf die zugrunde liegenden Traditionen und die Geschichte der Heiligtümer wird eingegangen, manchmal freilich mit wenig kritischem Sinn.

Die sehr reiche Illustration (347 Photos) gibt ein gutes Bild von den heiligen Stätten, vom Lande und seinen Bewohnern. Leider ist die Wiedergabe im Druck nicht hervorragend.

Ein eigenes Kapitel ist den Beduinen und den Israeliten gewidmet. Über die Arbeit des Lateinischen Patriarchates wird kurz berichtet. Über die Orientalischen Christen wird, abgesehen von gelegentlichen Bemerkungen, nicht gehandelt. W. DE V.

W. HOENERBACH, *Deutschland und seine Nachbarländer nach der grossen Geographie des Idrisi,* in: *Bonner Orientalistische Studien* 21, Stuttgart 1938. p. 81.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte: zuerst eine Einleitung, dann eine Übersetzung der Sektionen V 2 und VI 2 der grossen Geographie Idrisis nebst Erläuterungen. Es folgt eine kurze Zusammenstellung des geographischen Materials. Aus der Pariser Handschrift Bibl. Nat. Arab. 2221 (Suppl. 892) werden sodann die Sektionen V 2 und VI 2 in Reproduktion vorgelegt. Der Verfasser setzt sich vor allem mit Prof. Tuulio (Helsingfors) auseinander, welcher in zwei grösseren Abhandlungen die baltischen Teile derselben Geographie behandelt hat. Er tritt im Gegensatz zu dem allseits anerkannten finnischen Gelehrten für eine Priorität der Kartenzeichnung Idrisis vor der Niederschreibung seines Textes ein. A. M. A.

H. VON WEDEL, *Die estländische Ritterschaft vornehmlich zwischen 1710 und 1783; das erste Jahrhundert russischer Herrschaft,* in: *Osteuropäische Forschungen,* Neue Folge Bd. 18. Berlin-Königsberg 1935.

Nach einem kurzen Überblick über die Entwicklung der vorrussischen deutschen und schwedischen Zeit stellt der Verfasser fest, dass die estnische Ritterschaft mit ihrem Lande nicht durch Unterwerfung sondern durch einen zweiseitigen Vertrag im Jahre 1710 an Russland kam. Dadurch blieben derselben ihre alten korporativen Privilegien erhalten. Es folgt eine eingehende Schilderung der inneren Selbst-Verwaltung der Ritterschaft und ihrer Beziehungen zur russischen Reichsverwaltung. Dabei fällt auf, dass 155 fremdstämmige Familien (p. 36) noch unter der russischen Herrschaft das estnische bodenständige Volk sosehr beherrschten, dass dieses erst 1918 zum ersten Male seit etwa 1217 Herr wurde im eigenen Hause.

C. S.

***

Revue de L'Orient Chrétien. Troisième Série, Tome X (XXX) - 1935-1936 - N. 1 et 2, Paris, A. Picard, 1938, 224 p.

Sommaire: 1) N. Pigoulewsky, Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-Hoto et de Tourfan. 2) G. Bayan et L. Froidevaux, La traduction arménienne de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée (suite). 3) Abba Tekla-Maryam Semharay Selim, La messe éthiopienne (suite). 4) E. Takhaichvili, L'inscription d'Epiphane, Catholicos de Géorgie.

Liturgia Wschodnia czyli Msza Św. według obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. 70 p., Lublin 1937.

La liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome présentée en deux colonnes: à gauche le texte slave transposé en caractères latins, à droite la traduction en polonais. Divisions nettes avec titres clairs. Une belle image de N. Dame de Chełm illustre la première page. L'introduction est signée par M. Niechaj, professeur au Séminaire de Lublin.

A. Olivier, *La Clé de l'Apocalypse.* Étude sur la composition et l'interprétation de la grande prophétie de Saint-Jean. 1938, P. Geuthner, 210 p. dont 74 p. de texte grec, avec carte et tableaux synoptiques. I. Composition de l'Apocalypse. II. Interprétation de l'Apocalypse. III. Texte. IV. Commentaire exégétique.

P. H. Höpel, O. S. B. *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium.* - Volumen Tertium: Introductio specialis in Novum Testamentum. Ed. quarta, XX edid. P. Benno Gut O. S. B. Roma, 1938, A. L. C. I., XXII + 570 p.

P. Sbath et M. Meyerhof, *Le Livre des questions sur l'œil de Ḥ'onaīn ibn Isḥāq.* (Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, T. XXXVI). Le Caire, 1038, 147 p.

Doctrine in the Church of England. The Report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922. London, 1938, Soc. for. Prom. Christ. Knowledge. VIII, 242 p.

Ernst Schüle, *Russland und Frankreich* vom Ausgang des Krimkrieges bis zum italianischen Krieg 1856-1859. Königsberg, 1935, Ost-Europa-Verlag, IX + 167 p.

Fr. Steinmann u. E. Hurwick, *Konstantin Petrowitsch Pobjedonossew.* Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1933, VIII + 284 S.

Otto Bickel, *Russland und die Entstehung des Balkanbundens 1912.* Königsberg, Ost-Europa-Verlag, 1933, VIII, 174 p.

Fritz Diening, *Das Hebräische bei den Samaritanen.* (Bonner Orient. Studien, Heft 24). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938, 67 p.

Nic. Iorga, *Correspondance diplomatique roumaine sous le roi Charles I (1866-1880).* Bucarest, Institut pour l'étude de l'histoire universelle, 2e ed. 1938, XXXIX + 461 pag.

Bas. Vatatzès, *Persica. Histoire de Chan-Nadir,* publiée par N. Iorga. Bucarest, Institut roumain d'études byzantines, 1939, XXV + 312 pag.

Imprimi potest: Roma, 24 Maii 1939. E. Herman S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 24 Maii 1939 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

Alberto Vaccari, *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA

26 maggio 1939 XVII

Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne

Der auf den folgenden Blättern geführte Nachweis von 12 Homilien des Bischofs Severian von Gabala, der in der Chrysostomustragödie eine so unrühmliche Rolle gespielt hat, unter den Spuria Chrysostomi, die bisher der gelehrten Forschung entgangen sind (1), beschreitet ausschliesslich den Weg eines Indizienbeweises, zu dem diese Homilien selbst das Material liefern. Das Suchen nach äusseren Stützen in der handschriftlichen Ueberlieferung und in Notizen und Zitaten der patristischen Literatur, die der bisherigen Forschung etwa entgangen sind, dürfte wohl für die Mehrzahl dieser Homilien von vornherein aussichtslos sein, auch wenn alle Hilfsmittel zu Gebote ständen. Auch würde es wohl zu weit gehen, wollte man jeder Forschung, die notgedrungen auf die Hilfsmittel der ganz grossen Bibliotheken verzichten muss, jedes Recht versagen. Allerdings schafft das Fehlen jeder äusseren Bezeugung eine der Beweisführung ungünstige Lage. Es ist nämlich praktisch kaum möglich, alle und jede Merkmale und Besonderheiten eines Autors so herauszustellen und seine Eigenart von der anderer Autoren so scharf abzugrenzen, dass auch ein Kritiker, der weder die untersuchten noch die

(1) Das Hauptverdienst um die Erforschung des überlieferten Bestandes der Homilien Severians kommt Prof. ZELLINGER — München zu, der in seinen «*Studien zu Severian von Gabala*», Münster i. W. 1926, ein reiches Material zusammengetragen und verarbeitet hat. Nach ihm haben nur noch Chr. MARTIN in der *Rev. Hist. Eccles.*, 1930, 331-343 und F. CAVALLERA im *Bull. Litt. Eccl.* 1932, 141 f. je eine Homilie Severians ausfindig gemacht, die in der handschriftlichen Überlieferung fälschlich unter dem Namen des « Goldmundes » gingen und bei MIGNE, *P. gr.* 49, 323-336 bezw. 48, 1081-1088 im Druck vorliegen. Der innere Befund der beiden Homilien rechtfertigt ihre Zuweisung an den syrischen Bischof durchaus.

zum Vergleich herangezogenen Texte einsieht, sich überzeugen lassen muss. Eine Reihe von Einzelbeobachtungen kann wohl zu einer mehr oder weniger grossen Wahrscheinlichkeit führen, doch die Gewissheit kann, wo die äussere Beglaubigung fehlt, erst vom Ganzen herkommen. So mag denn der Kritiker subjektiv berechtigt sein, die Stringenz einer Beweisführung anzuzweifeln, und doch kann sie das Richtige getroffen haben.

Bei Severian von Gabala liegt nun die Sache insofern günstig, als er ein Prediger von unverkennbarer Eigenart war, der wohl manche stilistischen Gepflogenheiten, Redewendungen, Gemeinplätze und theologische Theorien mit anderen gemeinsam hat, aber doch in seiner Predigt ein ganz singuläres Gepräge aufweist, das ein anderer Prediger wohl in Einzelheiten, aber nicht im Ganzen nachahmen konnte, so wenig, möchte ich sagen, wie den Einschlag der syrischen Kehl-und Lispellaute in seinem griechischen Vortrag, der ihn auf der Kanzel von Konstantinopel von jedem anderen Prediger unterscheidet. (Socrates, *Hist. eccles.*, VI, 11). Das singuläre Gepräge seiner von Tachygraphen aufgenommenen Reden hat zwei Hauptursachen, und die sind einmal der Umstand, dass auch die beste Rhetorenschule nicht alle Spuren seiner syrischen Herkunft bei ihm hatte verwischen können — die ungeheure Fülle des griechischen Wortschatzes steht ihm zwar zu Gebote, aber er beherrscht ihn nicht vollkommen — sodann sein freier Vortrag unter Verzicht auf vorherige schriftliche Fixierung [1]. So können denn beim ersten Lesen einer anonymen Rede Einzelbeobachtungen die Vermutung des mit Severian vertrauten Lesers wohl auf diesen hinlenken, jedoch ein abschliessendes Urteil darüber, ob er sie ihm zuweisen wird oder nicht, kann er erst auf Grund des Charakters der ganzen Rede fällen, aber dann m. E. mit einem Höchstgrad von Wahrscheinlichkeit. Soll aber die Eigenart der severiani-

[1] Vgl. seine Bitte in der Homilie *de fide* (Migne, *Patr.* gr. 60, 767 f.): «Ich bitte mir zu verzeihen, wenn ich in den Ausdrücken mich vertun sollte. Denn die aus dem Stegreif reden (und vorher nichts niedergeschrieben haben — nach dem äthiopischen Text!) vertun sich oft, da der Verstand nicht ausreicht, um sowohl die Schrift zu betrachten als auch die Rede zu schmücken». S. auch Zellinger, *Studien*, 103, 5.

schen Predigt dem Leser dieser Studie einigermassen erkennbar werden, so muss ihm von jeder zu untersuchenden Rede eine nicht zu knapp gehaltene Analyse geboten werden. Sie wird auch den meisten Lesern dieser Zeitschrift willkommener sein als eine trockene Aufzählung und Abwägung der Beweismomente, die dem Leser die Persönlichkeit des Predigers und sein Werk nicht nahebringt.

Da es eine unlösbare Aufgabe wäre, für unsere Homilien — es handelt sich ja, abgesehen vom Hexaemeronzyklus, beim ganzen Nachlass Severians von Gabala nur um versprengte Stücke — die Aufeinanderfolge zu bestimmen, in der sie gehalten wurden, so soll mit den inhaltlich bedeutendsten begonnen, im allgemeinen jedoch die Reihenfolge eingehalten werden, in der sie in der Migne'schen Sammlung zu finden sind.

1) *In ascensionem Domini et in principium actorum.* Migne, *Patrol. graeca,* 52, 773-792.

Das in einem cod. Colbert. an erster Stelle angegebene Thema εἰς τὴν τοῦ Θωμᾶ ἀπιστίαν betrifft nur einen nebenher behandelten Gegenstand der Rede, die, wie so viele andere des Syrers, einen scharf gegliederten und durchgeführten Plan vermissen lässt. Das ist dann auch der Grund, weshalb Montfaucon in seinem Monitum an den Leser (ibid. col. 773/4) sie als einen *cento ex homiliis variis atque, ut videtur variis ex scriptoribus concinnatum,* ausgibt, wovon der zweite Teil (n. 8, 9, 10) Chrysostomus entlehnt und seiner zweiten — verlorenen — Rede *in principium actorum* entnommen sei, wenn auch wohl mit Auswahl und Unterbrechung des Zusammenhanges; dieser Teil sei eine *dissertatio vere Chrysostomo digna!*

Der lockere Zusammenhang der zwei Hauptteile der Homilie, die Erscheinung des Auferstandenen am Abend des ersten Ostertages mit der Thomasepisode nach Io. 20, 19-29 und *in principium actorum* ist allerdings auffallend. Dazu kommt, dass die handschriftliche Ueberlieferung nicht einheitlich ist. Nach Mtf. (a. a. O.) fügt der cod. Regius in n. 15 nach den Worten ἀλλ' ὥσπερ... τῆς ἀναλήψεως 7-8 Seiten voll « Quisquilien » ein, die im Ottobonianus fehlen, während im cod. Regius hingegen nn. 3-7 fehlen. So bleibt vorläufig die Möglichkeit offen, die jedoch in diesem Zusammenhang noch nicht erörtert werden

soll, dass es sich um zwei ineinandergeschachtelte Reden (desselben Autors?) handelt.

Jedenfalls ist für die Beurteilung der ganzen Rede, so wie sie vorliegt, wesentlicher Irrtum Mtf. dadurch unterlaufen, dass er aus n. 2 (col. 775) schliesst, die Rede, oder wenigstens dieses Redestück sei in Jerusalem gehalten worden. Es heisst nämlich dort: « Wir hatten auf den Oelberg hinaufgehen wollen, wurden aber trotz unserer Absicht durch die ἀκαταστασία τοῦ ἀέρος (« Unbeständigkeit » = drohendes Gewitter oder Hitze?) und den unaufhörlichen Zustrom (τὸ συνεχές) der Menge daran gehindert. Das sage ich, um jeden Verdacht solcher, die uns grundlos beschuldigen wollen, zu zerstreuen. Wir hatten im Hinblick auf die Masse des Gesagten (πλῆθος τῶν εἰρημένων) schnell die Rede eingestellt, um nicht durch die Masse des Gesagten (1) euer Gedächtnis zu überlasten (wörtl. überschütten). Heute tragen wir unsere Schuld ab ». Damit braucht an sich nichts weiter gesagt zu sein als: Auch ich hatte am Himmelfahrtstage nach dem (den?) anderen Festprediger (n?) noch das Wort zu einer Festpredigt ergreifen wollen, habe aber in Anbetracht der Umstände darauf verzichtet. Aus dieser Stelle zu folgern, dass der Redner in Jerusalem selbst gesprochen habe, war ein voreiliger Schluss. Dass diese Deutung auch unmöglich ist, ergibt sich aus einer anderen Stelle unserer Rede, durch die der Sinn der angeführten Worte noch deutlicher wird. In n. 7, col. 779/80 kommt der Redner auf seine vorhin angeführten Worte zurück: « Doch lasst uns von der Erzählung, die wir ἐπιτόμως (in Kürze) durchgangen (eigentlich « durchlaufen ») haben » — (gemeint ist der Inhalt von nn. 3-6) — « zu einer anderen Prophetenstimme übergehen ». Was ist das für ein « Kommt lasst uns hinausziehen zum Berge des Herrn » (Mich. 4,2); denn vom Oelberge aus wurde der Erlöser aufgenommen. Gott hat nämlich auch unsere Stadt (2) durch die Gleichnamigkeit des Berges ausgezeichnet. Denn dort (ἐκεῖ!) wurde vom sog. Berge der Oelbäume aus der

(1) Mit der « Masse des Gesagten » entschuldigt sich Severian auch in der Homilie *in illud « Pater transeat »*. Siehe Zellinger, *Studien*, S. 150, 4. Zeile von unten.

(2) Natürlich ist mit 2 mss πόλιν zu lesen, nicht πάλιν; Mft. übersetzt *diem illam!*

Erlöser aufgenommen und hier (ὧδε, also nicht in Jerusalem) ist die sog. Ἐλαία (gross zu schreiben!) 'gepflanzt' worden und durch ihre Nähe und Gleichnamigkeit beglaubigt sie den alten Bericht (πιστουμένη τὴν ἀρχαίαν ἱστορίαν), denn der Herr führte seine Jünger auf den Berg gegenüber Jerusalem. Achte also auf jenen und diesen (ἐκείνῃ sc. ἐλαίᾳ = ὄρει τῶν ἐλαιῶν, καὶ ταύτῃ sc. Ἐλαίᾳ). Gehen wir also hinauf τῷ πόθῳ καὶ τῷ λόγῳ (d. h. im Geiste!). Die Rede kann also nicht in Jerusalem selbst gehalten worden sein. Dass aber mit « unserer Stadt » Konstantinopel gemeint ist, ergibt sich aus einer Notiz bei Socrates, wonach dort das Fest der Himmelfahrt des Herrn « der Gewohnheit gemäss » in der Vorstadt Elaia (der Hauptstadt gegenüber gelegen) (1) gefeiert wurde. Das ist aber schon eine wichtige Feststellung. Denn wäre die Homilie wirklich in Jerusalem vorgetragen worden, so wäre das immerhin eine, wenn auch nicht für sich allein ausschlaggebende, Instanz gegen die Zuweisung der Rede an Severian.

Unsere Rede ist nicht, wie schon aus dem vorstehenden ersten Zitat zu sehen war, am Himmelfahrtstage selbst gehalten worden, sondern zwei Tage später. Diese genaue Zeitbestimmung hat sich (nach Montfaucon) im cod. 1186 in einem Zusatz zu n. 9, col. 782 erhalten, der ohne Zweifel ursprünglich ist: καὶ γὰρ πρὸ τῆς χθὲς ἦν ἀνάληψις. Hieraus erklärt sich auch einigermassen ihr sozusagen kaleidoskopartiger Charakter. « Denn Gottes Wort ist nicht an Zeiten und Tage gebunden; täglich ist die Verkündigung des Kreuzes, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt und der zweiten Ankunft zulässig » (col. 775, n. 2) (2). Auferstehung, Himmelfahrt und zweite Ankunft bilden dann auch mit gelegentlichen Abschweifungen, wie sie bei Severian üblich sind, den Gegenstand der Rede.

Wie fast alle Homilien Severians, oft umständlich und weitausholend, mit allgemeinen auf sein Thema vorbereitenden Wendungen

(1) ...ἐν προαστείῳ τῆς Κωνσταντίνου πόλεως, ᾧ ἐπώνυμον Ἐλαία ἐν αὐτῷ ἐξ ἔθους ἡ ἀναλήψιμος τοῦ Σωτῆρος ἐπιτελεῖται πάνδημος ἑορτή. (*Hist. Eccl.* lib. VII, cap. 26. Migne P. gr. 67) Vgl. Chrysost. Baur, *Chrysost.* Bd. II. 71.

(2) Kurz vorher heisst es: « Nachdem seine Himmelfahrt verkündigt worden, ist die Gnade und die Lehre nicht an zeitliche Grenzen gebunden ». Solche Wiederholungen sind bei Severian häufig zu finden.

anhebend, indem er z. B. die Vorzüge des Wortes Gottes schildert (*de serp.* u. a. m.), oder vor der homiletischen Erklärung eines Psalmes von den Vorzügen der Psalmen überhaupt spricht (*in Ps. 96*, 1 = Zellinger, *Studien*, S. 57 ff; *in Ps. 95*, 1-2; s. weiter unten!), so preist auch unsere Rede einleitend die Heilstaten des Herrn im allgemeinen. Sie sind für uns « Reichtum und Schatz und Quellen des ewigen Lebens » — Wendungen, die uns in den Einleitungen severianischer Homilien immer wieder begegnen. Wir können sie nicht würdig aussprechen. Alles, was wir über Gott sagen, ist Gestammel. Aber Gott ist das Gestammel seiner Kinder — (der Vergleich mit Vater und Kind ist bei Severian sehr häufig, z. B. 52, 621, 829; 56, 485) — wohlgefälliger als rhetorischer Wortschwall und philosophische Grosssprecherei (μετεωρολογία) (vgl. 64, 25; 52, 825: Zellinger, *Studien*, S. 19 u. 152). Nach dem Hinweis auf die gestörte Rede am Festtage selbst (s. oben) und der Andeutung seines Themas (s. oben) behandelt er zunächst den verlesenen Evangelientext Jo. 20, 19 ff. Er will es nur kursorisch (συντόμως) tun (n. 7 ἐπιτόμως), nur « einiges Wenige » herausnehmen, um dann zum eigentlichen Thema zu kommen. Diesem Vorsatz ist er treu geblieben. Doch kann er nicht umhin, im Anschluss an die Herrenworte: « wie mich der Vater gesandt hat... » sein Lieblingsthema von der « Sendung » zu streifen (vgl. *de serp.* 56, 505 sq; *in memoriam* 52, 831 sq., Zellinger, *Studien*, S. 70 u. 92), ebenso gegen diejenigen zu polemisieren, welche ihm die Frage stellen πῶς ἐγεννήθη (vgl. 56, 419, 441, 445; 59, 688; Zellinger, *Studien*, S. 154-162). Ihre Frage ist ebenso abzuweisen wie das Verlangen (des Thomas) die Seite und die Male der Nägel zu berühren (col. 779); ja, wer die « unsichtbare Natur » ergründen (πολυπραγμονεῖν) will, der sündigt schlimmer als ein Ungläubiger (vgl. dazu Zellinger, *Studien*, S. 162). — In der Stelle « er hauchte sie an » erblickt er eine Parallele zu Gen. 2, 7 und die Erfüllung von Nahum 1, 15 sq. Diese Zusammenstellung von Jo. 20, 22 mit Gen. 2, 7 *und* Nah 1, 15 sq. hat auch *de serp.* 56, 506. Der Ausruf des Thomas « mein Herr und mein Gott » entlockt dem Redner den Wunsch: ἀκουέτωσαν οἱ αἱρετικοί, wie so oft ein αἰσχυνέσθωσαν οἱ αἱρετικοί (vgl. Zellinger, *Studien*, 99 [4], 57; Dürks p. 29) ([1]). Denn der Herr hat diesen Ausruf des Thomas angenommen, während er die Anrede mit « guter Meister », die die Häretiker ihm zubilligen möchten, als seiner unwürdig (διὰ τὸ εὐτελές) zurückgewiesen hat.

([1]) GUIL. DÜRKS, *De Severiano Gabalitano*, Kiloniae 1917.

Kein Zweifel, dass der ganze Abschnitt n. 3-6 ein echtes Stück severianischer Art darstellt, wenn er auch in einer Handschrift (cod. Regius) fehlt, wie er denn auch von den sog. « Flicksätzchen » Severians reichlich durchsetzt ist (πρόσεχε, παρακαλῶ 3 ×, πρόσεχε, πρόσεχε ἀκριβῶς, ὅρα πῶς 2 ×).

Der Uebergang zum Hauptthema in n. 7 ist schon oben bei der Erörterung der Frage, ob unsere Rede in Jerusalem vorgetragen worden sei, im Wortlaut angeführt worden. Dieser verbietet es, etwa 2-7 aus dem Zusammenhang auszuscheiden und als Bruchstück aus einer anderen Rede Severians anzusehen. Zumal das Wortspiel mit der Ἐλαία, deren sich « unsere » Stadt in gewissem Sinne so gut wie Jerusalem rühmen darf, verbindet n. 7 sachlich aufs engste mit n. 1-2, wo also der « Oelberg » nicht rein bildlich zu verstehen war, und auch der Zusammenhang mit dem nachfolgenden Teile der Rede ist unlöslich, zu dem der Abschnitt gemäss der Ankündigung in n. 2 die Ueberleitung bildet. Ebensowenig geht es an, n. 3-6 von n. 7 abzulösen; denn die Worte: « Doch wir wollen von der Erzählung... zu einer anderen Prophetenstimme übergehen » (s. oben), setzen die in 3-6 behandelte « Erzählung » voraus.

Was nun folgt, ist keine eigentliche Festbetrachtung — der Festtag der Himmelfahrt des Herrn liegt ja schon zwei Tage zurück —, sondern ein rein exegetischer Kommentar zu act. 1, der den Schrifttext Glied für Glied durchgeht und alle Fragen, zu denen er Anlass gibt, in der nüchternen Art der antiochenischen Schule erörtert, wobei jedoch gelegentliche Polemiken gegen die Häretiker mit unterlaufen; denn auf diese kann der Polemiker Severian hier so wenig wie im vorhergehenden Abschnitt seiner ganzen homiletischen Praktik nach nicht verzichten. So wird allerdings das Festereignis selbst stark ins Hintertreffen geschoben.

Zunächst wird also der Buchtitel πράξεις τῶν ἀποστόλων behandelt und in seiner Geltung entsprechend dem Inhalt eingeschränkt. Der Titel lautet nicht etwa, wie der Inhalt zu fordern scheint, « Taten des Petrus und des Paulus », sondern « der Apostel », weil, wie Paulus lehrt (1 Cor. 12, 14-26), am Ruhm eines Gliedes alle Glieder teilnehmen. Sodann wird in der umständlichen Art Severians die Frage nach dem Verfasser besprochen. Der Vergleich mit den Buchschlüssen von Mt, Mc und Jo beweise, dass mit dem πρῶτος λόγος nur das

Lc-Evangelium gemeint sein könne. Es folgt mit derselben Weitschweifigkeit die Beantwortung der Frage nach dem Adressaten. Die Anrede mit κράτιστε, angeblich völlig gleichbedeutend mit der z. Zt. des Redners üblichen Anrede λαμπρότατε, ergebe, dass Theophilus ein aktiver hoher Staatsbeamter war im Range eines ἡγεμών (= praefectus). Die Worte « bis zu dem Tage, wo » sind καθ' ὑπερβατόν gestellt. Der in der Rhetorik wohlbewanderte Redner wendet diesen terminus auch sonst an (59,758 *de poenitentia*), ähnlich wie er *in Ps. 96,* 1 (55,603) mit den Begriffen der συγκατάθεσις (affirmatio) und ἀνάνευσις (negatio) aus der Logik operiert.

Noch umständlicher gestaltet sich die exegetische Untersuchung, die den Worten « durch viele Worte » gewidmet wird (n. 10). Art und Weise der Erscheinungen des Auferstandenen und deren Zahl werden behandelt. Severian glaubt 11 Erscheinungen nachweisen zu können. « Wer nachrechnen (λογοθετεῖν) will, mag sehen, ob wir uns etwa in der Zahl irren ». Die Aufzählung erfolgt dreimal, zum Schluss zusammenfassend [1] — die Worte συναλιζόμενος (μετ' αὐτῶν), die er wie die Vulg. auffasst (= convescens), geben dem Prediger nach einem Ausfall gegen die « zügellosen Mäuler » derer, die (heute noch) an die Auferstehung des Herrn nicht glauben wollen, Gelegenheit, in die trockene und ermüdende Exegese und Polemik auch einmal eine erbauliche Reflexion über den « göttlichen und mystischen Tisch » und seine friedenstiftende Wirkung einzuflechten (n. 11). Alsbald aber kommt wieder der Exeget recht ausgiebig zum Wort bei der « Verheissung des Vaters » (act. 1, 4) (n. 12) [2]. Sie liegt vor bei Joel 2, 28-32 (LXX). Hier ist es nämlich der Vater, der vom Sohne spricht. Wenn er zu Joel 2, 30 (« Blut und Feuer ») bemerkt: « ich sprach oft vom Blute, das aus der Seite kam », so wird er dabei u. a. an *de zelo* 59, 553 gedacht haben.

Im Anschluss an act. 1, 5 behandelt unser Redner sodann des langen und breiten (1 1/2 Spalten) die Frage, ob die Apostel vor dem Leiden des Herrn mit der « Taufe des Evangeliums » (= sakramentalen Taufe) getauft waren. « Wir aber geben weder unsere Ansicht noch machen wir uns mit menschlichen Vernunftgründen an

[1] Vgl. Dürks, *de Sev. Gabal.* 34: ... *ut nonnunquam paene nobis videamur conspicere Severianum digitis singulas deinceps partes rei aut sententiae enumerantem.*

[2] « Ich suche mit euch, da ich wie einer aus euch bin durch den Glauben und die Liebe zu Christus ».

eine so wichtige Beweisführung (δικαιολογία) heran, sondern halten uns an dem Geschriebenen » (col. 786; vgl. 50, 700; 52, 822; 55, 603, 605, 628; 56, 411, 428 und Zellinger, *Studien*, 153, auch Dürks p. 31), Nach ihm liess Christus vor seinem Leiden keine andere Taufe als die Johannestaufe spenden; « sie war auch zur Vergebung der Sünden, aber keine Mitteilung des Hl. Geistes ». Woher wissen wir aber, dass Johannes auch die Apostel taufte (n. 14, col. 787)? Severian entnimmt das der Antwort des Herrn an Petrus bei Jo. 13, 8-10. Der Erlöser schaffte die Busstaufe nicht ab, sondern ergänzte (ἐπλήρωσε) sie und « fügte die des hl. Geistes der in der Dreiheit hinzu » (?) — wohl als ihre Wirkung (1).

Die Frage der Apostel in act. 1, 6 — hier müsste im griechischen Text der Homilie, wenn richtig abgeteilt, n. 14 beginnen — entspricht dem Vorwitz (τὸ πολυπραγμόσυνον) der menschlichen Natur, ihrem λίχνον (Naschhaftigkeit), wie Severian spöttisch bemerkt; sie fragen τὸ ἀνθρώπινον πάθος γυμνάζοντες. « Den Aposteln wurden nicht einmal ' die Zeiten ' zur Erforschung überlassen, und dem Häretiker soll es gestattet sein, die überzeitliche Wesenheit und die vorweltliche Natur zu ergründen? Daher gebührt ihm auf die Frage πῶς ἐγέννησε ὁ Πατήρ dieselbe Antwort: « es ist nicht eure Sache ». (vgl. hierzu Zellinger, *Studien*, 162). Die Berufung auf Dan. 9, 24, der doch auch « Zeiten und Zeitpunkte und Masse kennen lernte », wird abgewiesen. Der Herr zügelte « von den Zeiten an » die Vermessenheit (d. h. alles vermessene Fragen), um so mehr in Bezug auf die « göttliche Zeugung ». Wenn aber der Vater « die Zeiten und Fristen aus eigener Machtvollkommenheit bestimmt hat »(act. 1, 7), « lügt » dann etwa Paulus, wenn er sagt, dass Gott « durch seinen Sohn ... auch die Weltzeiten geschaffen hat » (Hebr. 1, 2)? Nein; denn die ἰδία ἐξουσία des Vaters ist eben der Sohn (1 Cor. 1, 24), und « wenn der Sohn der Schöpfer der Aeonen ist, dann liegen sie auch in seiner Macht ». Auf den naheliegenden Einwand aus Mc 13, 32 (« auch nicht der Sohn ») geht Sev. nicht ein (2). Die letzten Worte des Herrn: « Ihr werdet die Kraft des hl. Geistes empfangen » (act. 1, 8) werden durch die Erfüllung bestätigt (εἰσέβη εἰς πρᾶγμα τὸ ῥῆμα; Sev. liebt die Paronomasie; vgl. ῥήματα-νοήματα 59, 647 u. a. m.).

(1) Der überlieferte Text ergibt keinen rechten Sinn. Ich habe τοῦ vor ἐν τριάδι gestrichen.

(2) Vgl. hierüber unten S. 211 f.

Damit ist unser Prediger endlich bei der Himmelfahrt des Herrn angelangt, die doch wie seine Ankündigung erwarten liess (« heute tragen wir unsere Schuld ab », col. 775, n. 2), den eigentlichen Gegenstand seiner Homilie bilden sollte. Er kann sie natürlich — im Anschluss an act. 1, 9-10, aber auch Lc 24, 51, Hebr. 9, 24, Ps. 46, 6 u. 23, 7 — nur mehr kurz behandeln. Wie beim Seesturm die Erde (Mt 8, 27), so « staunt der Himmel, als er die Gottheit im Fleische sieht » (n. 15, col. 789) (¹).

Καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (vgl. Zellinger, *Studien*, 34): « Der Erlöser kam und brachte bei seinem Kommen den hl. Geist; zurückkehrend führte er den Leib hinauf, um der Welt als Unterpfand der Rettung die Kraft des Geistes zu geben... Oben sein Leib, unten der hl. Geist mit uns... Es ist ein Geschlecht geworden Gottes und der Menschen », wie zwei Familien, die durch Heirat verbunden sind. Und doch hat keine Vertauschung stattgefunden. Der hl. Geist ist mit uns und überall und oben, Christi Leib ist oben und mit uns. Das Bild Adams thront mit Gott (Ps. 8, 1). Christus ist der « Grosse » (Ps. 47, 2; Tit. 2, 13 u. a.) auch dem Fleische nach (²). Wir sind mit ihm aufgenommen worden. Wir wollen bitten, dass wir alle ein, wenn auch nur bescheidenes, Plätzchen unter den ihm bei seiner Wiederkunft Entgegenziehenden bekommen (zu act. 1, 11), « wie die, welche dem Kaiser entgegenziehen (Konstantinopel!), zwar nicht alle ὁμότιμοι sind, aber doch alle von ihm geehrt werden ». Auf die Lebensführung kommt es an (n. 16).

Die Rede schliesst mit der Mahnung zur Liebe und zum Frieden, aber in Wendungen, die durch ihre deutlichen Anspielungen auf das gespannte Verhältnis Severians zu Chrysostomus einen Schluss auf die ungefähre Zeit und die Umstände gestatten, unter denen sie gehalten ist. Wohl schon in den Worten: « Niemals also soll Gottes

(¹) Nach Montfaucon sind im cod. Regius vor der Behandlung von act. 1, 10 nicht weniger als 7-8 Seiten « voller Quisquilien » eingeschoben, die aber nicht nur keine Lücke des Zusammenhanges ausfüllen, sondern ihn nur zerreissen können. Severian musste sich bei der Behandlung der Himmelfahrt selbst kurz fassen, sollte seine Predigt nicht ins Uferlose anschwellen, und durfte es, da der Festtag schon zurücklag. Dem redactor des Regiustextes aber sollte diese Rede für die Vorlesung an Festtagen selbst dienen, und so glaubte er den ursprünglichen Text an dieser Stelle irgendwoher erweitern zu müssen, wofür er denn n. 2-7 mitsamt der Bemerkung: « vorgestern war Himmelfahrt » — s. oben S. 285 — wegliess.

(²) Vgl. die Ausführungen Severians in der Homilie auf Ps. 96 (55, 606/7; ZELLINGER, *Studien*, S. 57 ff), wo Tit. 2, 11-13 die Hauptbelegstelle ist.

Wort gehindert werden, sondern mit Wahrheit wollen wir alle freimütig sprechen » (col. 790), werden die Zuhörer eine solche Anspielung gefunden haben. Doch ein verhaltener Groll zittert in den Worten mit: « Der Feind des Friedens hat seinen Richter. Der die Gesinnungen durchschaut... ist Zeuge, dass wir niemals Feinde des Friedens sein wollten noch es werden wollen... dass wir nur den Frieden wollen und erstreben und ersehnen, Zeuge (dessen) ist der Wissende. Ueber das übrige werden wir schweigen! Denn wer Gott als Schiedsrichter (βραβευτής) erwartet, frevelt nicht durch seine Verteidigung gegen das Gericht droben ». Die Predigt fällt also in die Zeit, in der der Zwist zwischen den beiden Bischöfen bereits zum Ausbruch gekommen war, und wird nicht lange nach ihrer (vorübergehenden) Versöhnung gehalten worden sein, da sie diesen Friedensschluss [1] doch wohl voraussetzt, zugleich aber auch zu verstehen gibt, dass der vorgebliche gute Wille Severians, den Frieden zu halten, bereits starkem Zweifel begegnete.

Auch dieser zweite Teil der Rede (n. 8-16), der ein einheitliches Ganzes darstellt und unmöglich mit Montfaucon als *Cento* angesehen werden kann, dessen Teile 8-10 aus Chrysostomus geschöpft seien [2], ist mit den bekannten severianischen Formeln, durch die er, wie Chrysostomus, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer anzuregen sucht, allenthalben durchsetzt; so πρόσχες (780), προσέχετε παρακαλῶ (781), πρόσεχε παρακαλῶ (782 zweimal, 783, 785), πρόσεχε (785, 788), καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (789 zweimal), ἄκουε συνετῶς (787, wie 64, 25). Die ganze Rede scheint mir geradezu ein typisches Beispiel der Predigtweise des berühmten Bischofs von Gabala zu sein und eine seiner gehaltvollsten.

2.) Rede auf den zweiten Pfingsttag: Χθὲς ἡμῖν, ὦ φιλόχριστοι. *Patr. graec.* 52, 813-826.

Eine Inhaltsangabe dieser Rede hat Photios seiner Bibliotheca, cap. 77, einverleibt, da sie für ein Werk des Chrysostomus galt: « Gelesen wurde die erste Homilie des Chrysostomus über den hl. Geist, deren Anfang lautet: Gestern haben wir... ».

(1) Vgl. Chrysostomus, *de recipiendo Severiano*, und des letzteren *Sermo de pace* (52, 423-428).

(2) Montfaucon hält diese Partie für eine dissertatio vere Chrysostomo digna. Das ist eine unbeabsichtigte Anerkennung der Leistung Severians, die m E. überhaupt von Zellinger und noch viel mehr von P. Chrysost. BAUR (*Chrysostomus* II, 136 f) sehr unterschätzt wird. Die Zeitgenossen bis herab auf Johannes Damascenus urteilten anders. Vgl. ZELLINGER, *Genesishomilien*, S. 4.

Die Aufschrift im cod. Colbert., ὁμιλία περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ εἰς τὸν πειρασμόν καὶ εἰς τὸν λῃστὴν καὶ κατὰ Ἀριανῶν καὶ τί νοεῖ (-τε ist zu tilgen) τὸ κλητός, ist für die Oberflächlichkeit solcher Inhaltsangaben in den Mss bezeichnend (1). Die Versuchung des Herrn durch den Teufel wird nur beiläufig erwähnt; der Redner will nur den Sinn der Schriftstelle erklären: « er wurde vom hl. Geist in die Wüste geführt » (col. 821). Noch weniger ist dem λῃστής ein besonderer Abschnitt gewidmet; seine Aufnahme in die Ueberschrift ist einzig und allein auf die Erwähnung des Theudas und Judas des Galiläers als von Pseudochristussen zurückführen (col. 823). Weiterhin richtet sich die Polemik einer Homilie über den hl. Geist selbstverständlich nicht so sehr gegen die Arianer wie gegen die Mazedonianer (n. 7-8, col. 822-823), nebenher auch gegen Montanus und Manes (n. 10, col. 824-825). Endlich wird die Selbstbezeichnung des Apostels als κλητός (Rom 1, 1) schon col. 816 ganz beiläufig erklärt als gleichbedeutend mit « erwählt entsprechend dem Geiste der Heiligung ».

Das wirkliche Thema der ganzen Homilie sind die Namen und Benennungen des hl. Geistes. Aber schon das Vielerlei der Ueberschrift lässt an eine Severianhomilie denken, da ja Abschweifungen bei ihm gang und gäbe sind (2). Der Autor ruft sich denn auch selbst dreimal kurz nacheinander zum Thema zurück und zwar mit der Severian so geläufigen Formel: ἀλλ' εἰς (πρὸς) τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν (col. 817, 818). Die Homilie weist überhaupt, was schon an dieser Stelle bemerkt sei, alle Stileigentümlichkeiten Severians auf *(totus strigosus,* Mtf.). Dazu kommt eine geradezu verschwenderische Fülle von Schriftstellen, wie denn Severian durch seine virtuose Beherrschung der hl. Schrift schon das Staunen der Zeitgenossen erregte (Sozomenus 1541, Gennadius, *de vir. ill.* c. 21). Das alles berechtigt wohl zu einer Vermutung, aber noch nicht zu einem sicheren Schluss. Dieser kann sich erst aus einer sorgfältigen Prüfung des ganzen Sachverhaltes ergeben, wie er in unserer Rede vorliegt.

Schon die einleitenden Worte enthalten nach einem Hinweis auf die am Vortage gefeierte Herabkunft des hl. Geistes, die nicht durch menschliche Einsicht in ihrem Wert erkannt wird, den bei Severian immer wiederkehrenden Gedanken (vgl. Zellinger, *Studien,* S. 62): « Nicht durch das, was wir vernünfteln (λογιζόμεθα) .., hat das Wort

(1) Vgl. ZELLINGER, *Studien*, S. 54.

(2) Vgl. die Ueberschriften der von ZELLINGER in seinen *Studien* behandelten Homilien.

Gottes Bestand, sondern auf der uns werdenden Erleuchtung beruht die Frömmigkeit und wird die Wahrheit verkündigt ». Es entspricht auch dessen Gepflogenheit, wenn bald darauf, nach der Ankündigung des Themas von der « heiligen und herrlichen Macht » (des hl. Geistes), der nämliche Gedanke wiederholt wird, « um dieselben Worte zu gebrauchen ». Nach Aufzählung weiterer Benennungen des hl. Geistes (Geist Gottes, G. der Wahrheit, G. des Herrn, G. des Vaters u. a. m.) und nach einem Hinweis auf die Bedeutung des « aus Gott », heisst es dann wieder: « Was nicht geschrieben steht, darf man nicht denken » (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 153). Im Anschluss an eine weitläufige Erklärung des Unterschiedes von « zeugen » und « hervorgehen », wobei allerdings Jerem. 2, 13 zum Unterschied von der Rede *de fide* (Zellinger, a. a. O., 110) auf den Vater (statt auf den Sohn) bezogen wird, wird aus 2 Cor. 3, 17 gefolgert, dass der Geist nicht « Diener » (δοῦλος) ist (vgl. *de fide*, Zellinger a. a. O., 112 n. 53: « es mögen jetzt reden, die sagen, dass der Geist ein Diener sei »). « Das ist eine neue Häresie », nämlich die der Mazedonianer, gegen die Severian öfter ankämpft (vgl. Zellinger, a. a. O., S. 94). Die Zuhörer sollen sich nicht durch häretische Sophismen irreführen lassen (μὴ κατασοφιζέσθωσαν ὑμᾶς αἱρετικοί); denn « Geist Christi » ist gleichbedeutend mit « Geist Gottes » (col. 815).

Nunmehr wendet sich der Redner solchen Benennungen des hl. Geistes zu, die nicht seiner Natur sondern seiner Tätigkeit entnommen sind (col. 816). Allerdings ist βαθὺς ὁ λόγος καὶ χρῄζει ἀκοῆς προσεχοῦς — eine bei Severian sehr häufige Wendung; so 56, 449; 59, 645, 691, 695; 63, 549). Es handelt sich um Charismen, deren jede gleichfalls πνεῦμα genannt wird. Im Mittelpunkt der Darlegung, die hin-und herspringt — daher die dreimalige Selbstzurückrufung zur Sache — steht Is. 11, 1-2. Die Charismen werden z. T. durch Beispiele aus dem A. T. erläutert, besonders von der Errichtung des hl. Zeltes her; denn das « Zelt ist das Bild des Himmels und der Erde ». Jothor hatte das Charisma der guten Einsicht, Beseleel den Geist der Weisheit, David den der Menschenliebe, die drei Jünglinge den Geist der Demut u. s. w.

Die Darlegung über die Namen und Benennungen des hl. Geistes, die bei Migne über fünf Spalten füllt (813-818), schliesst nach severianischem Brauch [1] mit einer zusammenfassenden Aufzählung: « Ich zähle nochmals die Namen der unaussprechlichen Natur auf:

[1] Vgl. oben S. 288.

Geist Gottes u. s. w.; dann die Charismen: Geist der Stärke, Liebe u. s. w. ». Hier werden noch andere Charismen, so das der Unterscheidung (κρίσεως) nach Is. 4, 4, nachgetragen.

(n. 5) So viel über die göttliche Majestät des hl. Geistes und seine Wirkungen. Die Häretiker übertragen seine Gaben auf seine Natur und haben dadurch alles durcheinander geworfen (συνέχεον). So wollen sie aus Jo. 15, 26 folgern, der hl. Geist unterstehe der Macht des Sohnes. « Warte das Ende des Gedankens ab! ». (Zwischenruf!). Die Schriftstellen über den hl. Geist sind mit Baumaterial zu vergleichen. Der Baumeister bringt Ordnung hinein und weiss den rechten Zeitpunkt dafür; so auch Christus. Der die Polemik gegen die Mazedonianer abschliessende Satz: μία φύσις Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, μία δύναμις, μία ἀλήθεια, μία ζωή, μία σοφία (col. 820) hat bei Severian viele Parallelen (vgl. Zellinger, *Studien,* S. 171f). Umgekehrt, wenn der Sohn unsere geschöpfliche Natur annimmt und vom hl. Geiste erfüllt wird, so bedeutet das nicht, dass er unter ihm steht (κατώτερος), auch kein Unvermögen; denn die göttliche Natur als wirkende Kraft (φύσις ἐνεργοῦσα) ist gemeinsam. « Der Gott-Logos wollte die geschöpfliche Natur, die er annahm, dem hl. Geiste zu eigen geben, damit alles, was der Christus dem Fleische nach tue, dem innewohnenden hl. Geiste zugeschrieben werde » (col. 820); denn er ist « Mensch unsertwegen, Gott aber durch sich selbst ». So bewegt sich der Prediger (wieder) mit vollen Segeln auf dem Fahrwasser des trinitarischen Dogmas, entsprechend der allerdings übertreibenden Beobachtung Zellingers, « der ganze (?) homiletische Rücklass Severians » sei « angefüllt mit dem einen Thema der nizäisch-konstantinopolitanischen Trinitätslehre »; « insbesondere » gelte « sein Wort der Homousie des Logos » (Studien S. 147) (1). Wenn er aber zu Luc. 4, 17 und Is. 61, 1 bemerkt: « es ist unwidersprechlich, dass die Person (πρόσωπον) des Menschen spricht », so klingt dieser Satz für unser Ohr entschieden häretisch. Doch wie es gemeint ist, zeigt die Fortsetzung: « Du sahst, wie er (Christus) nach menschlicher Art (τύπῳ ἀνθρωπίνῳ) den hl. Geist empfing — natürlich empfing nicht die Gottheit den hl. Geist... Das *Fleisch* hatte gleichsam zum παιδαγωγός den hl. Geist (Luc. 4, 1)... um uns ein Vorbild zu hinterlassen » (nach Gal. 5, 18, Rom. 8, 14; col. 820, 821). Wenn Christus den Teufel besiegte — nur in diesem Zusammenhang ist von der Versuchung die Rede (s. oben) — so ist

(1) Aehnlich *in Incarnat.* 59, 694: ἀνάμενε δὲ τὸ τέλος! μὴ εἴπῃς...

das nicht von der Gottheit gesagt — denn Θεὸς οὔτε ἡττᾶταί ποτε οὔτε νικᾷ, ἀλλὰ ἀεὶ κρατεῖ — sondern von dem Bilde Adams, dem neuen (ξένος) Menschen. « Das Fleisch also hatte den hl. Geist, nicht einen Teil der Charismen, sondern alle bekam es (ἔσχεν). Ein (blosser) Mensch kann nicht alle fassen (1 Cor. 12. 29) ». « In Wahrheit bin ich in Not und zittere, es möchte die Schwachheit der Zunge die Grösse des Verkündeten abschwächen » (1). In der Tat sind seine Ausführungen von den Unklarheiten der antiochenischen Doktrin nicht frei; so der Satz: « er (Christus) erfüllte zuerst den eigenen *Tempel* mit jeglicher Gnade »; ebenso, wenn die « Fülle der Gottheit » (Col. 2, 9) als « das ganze *Geschenk* der Gottheit » bezeichnet wird (821). Einer Missdeutung scheint aber der Satz vorbeugen zu wollen: « Dass der Erlöser *nicht* wie ein Mensch (ὡς ἄνθρωπος, aber, τύπῳ ἀνθρωπίνῳ s. ob.) Gnade empfing, sagt Jo » (3, 34, 35 *non ad mensuram dat Deus spiritum*); « er (Christus) ist *die* Fülle, wir sind *aus* der Fülle ». Aus ihm schöpft der hl. Geist wie aus einer Quelle (Jo 16, 13-14). Das eine ist aus diesen Ausführungen über Luc. 4, 17 jedenfalls zu erkennen, dass sie vor dem Streit um die Lehre des Nestorius gemacht sein müssen.

Einige Mühe wird es auch den Zuhörern gekostet haben, die nun folgenden Ausführungen über Jo 16, 14 *(de meo accipiet)* zu verstehen, auf die der Redner sie durch ein πρόσεχε τῇ ἀκριβείᾳ vorbereitet. Wenn der Herr vom hl. Geiste sagt, er werde ἐκ τοῦ ἐμοῦ (nicht ἐξ ἐμοῦ) nehmen, so will das sagen, er nimmt nicht etwas Entlehntes (δανειζόμενον). « Nachdem er (der hl. Geist) die Quelle als Anfang der Gaben gefüllt hat, schöpft er aus dem Behälter (τῆς δεξαμενῆς) und spendet allen aus dem Eigenen ». Τὸ ἐμόν ist « das mich Salbende, Heiligende, mir allein Gegebene », also die Fülle der Gaben des hl. Geistes, nicht die Person des hl. Geistes. Das ist wohl zu beachten; sonst fällt man gleich aus der Szylla der Arianer in die Charybdis der Mazedonianer. Beide Irrlehren hangen ja eng zusammen: « Es ist unmöglich, den, der über den hl. Geist « hinkt » (σκάροντα), über den Sohn richtig gehen zu lehren » (ὀρθοπηδῆσαι). Der Prediger hat schon « oft nach der von Christus gegebenen Gnade über den Sohn siegreich gestritten (ἐνικήσαμεν) und Zeugen des Gesagten seid ihr, dass es keine künstlichen Sophismen (σοφίσματα τέχνης)

(1) Severian betont oft sein Unvermögen; so in den Homilien *in illud 'Pater transeat'* und *de serpente;* bei ZELLINGER, *Studien* S. 19: κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν und Dürks, p. 28.

waren, sondern Schriftbeweise » (n 8, col. 822) (1) Er müsste auch jetzt wieder die Rede über den Sohn vorbringen, will aber wegen der Belehrung derer, die über den hl. Geist « hinken », vorläufig davon schweigen. Der Mazedonianer weigert sich bis heute, das nizäische Homousios zu unterschreiben, obschon er den Sohn ἰσόθεος, ὅμοιος τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα nennt (2). Sie berufen sich auf Jo 16, 13 *(non loquetur a semetipso)* wie die Arianer auf Jo 14, 10 *(a me ipso non loquor)* — ein argumentum ad hominem! Beide sind mit Seefahrern zu vergleichen; die einen (Arianer) haben bei ihrem Schiffbruch (1 Timoth. 1, 19,) die Herrlichkeit Christi *und* die Macht des hl. Geistes verloren, die anderen (Mazedonianer), die sich über Wasser halten möchten, geben die halbe Fracht preis. Und doch stehen Sohn und hl. Geist (gleichsam) im Gleichgewicht (ἰσόρροπα): « nicht der Geist von sich, nicht der Sohn von sich ». Wenn nun der Mazedonianer die Lösung bringt über den Sohn, dann hat er sie auch über den hl. Geist. -- Der Redner unterbricht dann die dogmatische Erörterung wieder durch die Bemerkung: οἶδα εἰς βάθος ἐμαυτὸν δεδωκώς und fügt hinzu: ich zittere mehr als ich es ausdrücke, es möchte das Fahrzeug in unermessliche Tiefe geraten und kein Wind (πνεῦμα) sein. Wenn ein Schiff mit allem ausgerüstet ist, aber kein Wind weht (was dann)? So geht es gewöhnlich: wenn « Breite » der Rede da ist und « Tiefe » des Verstandes, aber der hl. Geist ist nicht dabei, dann ist alles umsonst » (3).

Bisher hat unser Prediger den Gegner (τὸν ἀντιλέγοντα) kämpferisch (ἀγωνιστικῶς) geschlagen. Nunmehr möchte er ihn auch überzeu-

(1) Vgl. Zellinger, *Studien*, S. 147 u. 153, Dürks, p. 28 u. 31. Dieser Satz allein spricht schon für die Autorschaft Severians!

(2) Über die Stellung Severians zum Homousios s. Zellinger, *Studien*, S. 156.

(3) Severian liebt es seine dogmatischen Erörterungen als « tief » oder in die Tiefe gehend zu bezeichnen; vgl. 56, 449; 59, 645, 649, 691, 699; 63, 549. Zellinger hält allerdings von dieser Gedankentiefe nicht viel; vgl. *Studien*, S. 160. Immerhin wird man ihm das eine Verdienst zuerkennen müssen, dass er für die Reinerhaltung des trinitarischen und christologischen Dogmas gegen den Arianismus aller Schattierungen mit unermüdlichem Eifer sich eingesetzt und gewiss weite und einflussreiche Kreise der Reichshauptstadt in der orthodoxen Lehre bestärkt hat. Das wird nicht ohne günstige Wirkungen in den dogmatischen Kämpfen der Folgezeit geblieben sein. Jedenfalls genoss er als Zeuge und Vorkämpfer der orthodoxen Lehre auf lange Zeit grosses Ansehen. In dieser Hinsicht darf man wohl sein Auftreten als Gastprediger in Konstantinopel — er wäre sonst in völliger Versenkung ge-

gen, vorausgesetzt, dass er sich überzeugen lässt ([1]). « Denn wir möchten keinen Zwang gegen sie anwenden ». Warum also sagte Christus von sich ähnlich wie vom hl. Geist: a meipso non loquor? Weil es falsche Christusse gegeben hat, wie Theudas und Judas der Galiläer (s. ob. S. 292). Diese sprechen « aus sich selbst, nicht vom Gesetze und den Propheten her ». Christus hält sich am Gesetz und den Propheten; die Häretiker bringen Ἀριστοτελικὰ ἢ Πλατονικά vor (col. 824; vgl. 63, 547 und *in illud ' Pater transeat '* bei Zellinger, *Studien* 19 und 152). « Das ἀφ᾽ ἑαυτοῦ charakterisiert den falschen Propheten ». Christus selbst wurde ja als πλάνος verdächtigt. Viele sollten in der Folgezeit den Anspruch erheben (σχηματίζεσθαι), den hl. Geist zu haben; so Petrus und Paulus, aber auch Simon, Montanus und der Manichäer. « Es kam Manes ὁ ἀληθῶς μανείς, ὁ φερωνύμως τῇ πλάνῃ τὸ ὄνομα ἔχων ([2]), und sagte: ich bin der Paraklet, der Sohn Gottes. Aber wo steht im Evangelium, dass Sonne und Mond Demiurgen sind? Wie Christus die Erfüllung des Gesetzes ist (Rom. 10, 4), so erfüllt der hl. Geist das Evangelium. Deshalb non loquetur a semetipso.

Zum Schluss kommt noch das von Severian so oft behandelte Thema der « Sendung » im Anschluss an Jo. 16, 7 (vgl. Zellinger, *Studien* S. 70 u. 92). Sie darf nicht κατὰ τὴν θεότητα aufgefasst werden; « denn Gott wird nicht gesandt ». Die oben aufgeführten Benennungen des hl. Geistes bezeichnen ja nur seine Tätigkeit. Die Allgegenwart Gottes schliesst eine Sendung im eigentlichen Sinne aus, was ein Vergleich veranschaulichen soll. « Stelle dir vor, ich sei der Sprechende auf diesem Sitz. Ich kann zu keinem sagen: Komm, ich sende dich hierhin. Das ist nicht ' senden ', sondern ' neben mir sitzen oder stehen lassen ' ([3]). Seine früheren Darlegungen über die

---

blieben — so unerfreulich auch seine Rolle in der Chrysostomustragödie war, als positiven Faktor im Wirken der göttlichen Providenz bezeichnen, während sich zu Gunsten seines Landmanns und Gesinnungsgenossen Antiochus von Ptolemais schwerlich ein Gleiches sagen lässt.

([1]) Diesen Zweifel äussert Severian auch sonst; vgl. oben col. 822, auch 52, 831 *in Memoriam martyrum:* Die Häretiker würden sich auch vom Auferstandenen selbst nicht belehren lassen und Ausflüchte machen.

([2]) Aehnliche Wortspiele Severians *in illud « Pater transeat »*, ZELLINGER, *Studien*, S. 11: οἱ τοῦ τῆς μανίας ἐπωνύμου μαθηταί, τοὺς Μανιχαίους λέγω... und 63, 548 (in principio): πόθεν ἡ δυσώνυμος Εὐνομίου προσηγορία;

([3]) Severian spricht sitzend, wie auch Chrysostomus tat, nach Sozomenus, *H. E.*, 8, 5 (67, 1528) (BAUR).

Sendung des Sohnes und den Ausgleich zwischen Jo. 17, 3 und 8, 29 glaubt der Redner als bekannt voraussetzen zu dürfen » [1]. So wird auch nicht die Gottheit des hl. Geistes gesandt, sondern sein Geschenk (δωρεά) wird ausgegossen. « Wenn also die ἰσοτιμία (des hl. Geistes) verkündigt wird und das ἐξ ἑαυτοῦ erklärt ist und das ‘ er wird von dem Meinigen nehmen ’ dann sollen Häretiker keinen Raum und keinen Unterschlupf für ihre ἀσέβεια mehr haben » (vgl. 52, 832 in memoriam: « οὐκ ἔχει χώραν... ἡ κακουργία der Häretiker ») Die abschliessende Mahnung zur Verehrung des hl. Geistes ist verstümmelt überliefert.

So ist denn auf Grund des in starker Zusammenziehung dargebotenen inhaltlichen Befundes der Rede die Urheberschaft Severians wohl unverkennbar. Er entspricht so ganz seiner Lehre und Lehrweise, wie wir sie von seinen anderen Homilien her kennen. Eine Zusammenstellung von solchen Redewendungen, die sich in unserer Rede finden und Severian eigentümlich sind, mag dieses Ergebnis noch unterstreichen, wobei allerdings auf den Nachweis der allzuvielen Parallelen in den sonstigen Severianhomilien wohl verzichtet werden darf. Der Hinweis auf ähnliche Zusammenstellungen bei Zellinger, *Studien*, S. 33 f und 85 f wird genügen. Es sind die folgenden: πρόσεχε παρακαλῶ (822, 823), παρακαλῶ πρόσεχε (815) μετ' ἀσφαλείας (826), πρόσεχε ἀκριβῶς (816, 819), πρόσεχε τῇ ἀκριβείᾳ (822), καὶ πρόσεχε (821), πρόσεχε τοίνυν (823 zweimal, 826), ὧδε τὸν νοῦν, παρακαλῶ, ἔχωμεν (820), ἐνταῦθα τὸν νοῦν ἔχωμεν (823), καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (825), ἀλλ' εἰς (πρὸς) τό προκείμενον ἐπανέλθωμεν (817, zweimal, 818), βαθὺς ὁ λόγος καὶ χρῄζει ἀκοῆς προσεχοῦς (816).

Aus den einleitenden Worten unserer Rede: « Gestern haben wird die Herabkunft des hl. und angebeteten Geistes ‘ besungen ’ (= in der Rede gefeiert)... Es ist aber notwendig, dass wir bei der Darlegung über den hl. Geist bleiben und ‘ Deutlicheres ’ über die hl. und herrliche Macht sagen », muß wohl gefolgert werden, dass Severian schon am ersten Pfingsttage eine Festpredigt über den hl. Geist und insbesondere über das Pfingstwunder gehalten hat. In der Tat ist eine

[1] Unsere Rede ist also wohl nach 56. 499 ff. (*de serp.*) und 52, 827 ff. (*in memoriam*) und wohl auch nach 5 Aucher, Zellinger, *Studien*, S. 178 ff., gehalten.

solche durch die Cramer'sche Katene zur Apostelgeschichte in einer Reihe von teilweise grösseren Bruchstücken erhalten und bezeugt (s. Zellinger, *Studien*, S. 123). Ihr Inhalt entspricht der zu Anfang unserer Rede gemachten Andeutung durchaus, sodass sie auch tatsächlich als Reste der unmittelbaren Vorgängerin unserer Rede anzusehen sind Da nun jedes einzelne dieser Zitate in der Cramer'schen Katene ausdrücklich unter dem Namen des Bischofs von Gabala angeführt wird, so ergibt sich daraus für die Zuweisung auch unserer Rede an ihn ein weiteres, sehr gewichtiges Beweismoment. Denn auch die äussere Bezeugung ist damit wenigstens indirekt gegeben.

In eine wesentlich andere Atmosphäre als die beiden bisher behandelten versetzt uns eine Severianhomilie, die nunmehr nachgewiesen werden soll. Bei Zugrundelegung der zeitlichen Reihenfolge hätte sie die erste Stelle einnehmen müssen. Sie wird auch ohne Zweifel die grössere Beachtung finden.

3) *De zelo ac pietate et de caeco nato et de bono latrone.* P. gr. 59, 543-554.

Der eigentliche Gegenstand dieser Homilie wird im ersten Teile der Ueberschrift schon hinlänglich angegeben. Die weiteren Angaben betreffen Nebensächliches; denn der Blindgeborene und der gute Schächer werden nur als Musterbeispiele der « eifernden Frömmigkeit » behandelt. Ist sie Severian zuzuschreiben, so ist sie wie keine andere Rede des syrischen Bischofs für dessen anfängliche Einstellung zu Chrysostomus bezeichnend und im Lichte der späteren Ereignisse für die Beurteilung seines Charakters aufschlussreich. Dann fällt sie in den Anfang seiner Gastrolle in Konstantinopel und ist ganz darauf berechnet, dem ungebetenen Gast das volle Vertrauen des Patriarchen zu gewinnen. Doch ist sie nicht als seine Einführungspredigt anzusehen. Diese scheint mir vielmehr in seiner Rede *in Apparitionem* (P. gr. 65, 15-25) vorzuliegen, die sich durch ihre verhältnismässige Kürze, ihre sprachliche Reinheit und Eleganz, durch das Aufgebot aller rhetorischen Kunstmittel, wie Antithesen, Isocola, kunstvoll chiastische Stellung der Satzglieder, Anaphoren, Reime u. a., wodurch sie sich der Art des Proklos und seines Nachahmers Basilius von Seleukia nähert, endlich auch durch den Verzicht auf jede Polemik von seinen späteren « Konferenzen » merklich unter-

scheidet. Sie ist, zum Unterschied von diesen, sorgfältig Satz für Satz vorbereitet und lässt erkennen, dass der Redner zu seinen Zuhörern noch in keinem inneren Verhältnis steht. Dafür, dass sie in verkürzter Form vorliege, wie Zellinger (*Studien* S. 46) vermutet, fehlt jeder Anhaltspunkt. Sie stellt eine geschickte Kombination von Schriftstellen dar, die exegesiert werden mit der offenkundigen Absicht des Redners, mit dieser Homilie sowohl seine rhetorische als auch seine exegetisch-dogmatische Meisterschaft unter Beweis zu stellen. — Wenn Montfaucon seiner Ausgabe unserer Rede de zelo ac pietate die Bemerkung vorausschickt (Monitum a. a. O. 543), ihr Verfasser bediene sich eines orandi genus clarius et simplicius, licet incultum, als Severian, so mag das ja bei einem Vergleich mit dessen späteren Konferenzvorträgen, als die man seine meisten Homilien wohl am entsprechendsten bezeichnen kann, wirklich zutreffen, erklärt sich aber ungezwungen aus dem Umstand, dass er auf dem ambo der Reichshauptstadt noch nicht « warm » geworden war. Dass sie in Konstantinopel gehalten worden ist, stellen schon die Hinweise auf das kaiserliche Prachtgewand (col. 544) und die kaiserlichen Gerichtshöfe mit ihren « Reichsanwälten » (ἔκδικοι col. 546) ausser Zweifel. Uebrigens rückt Mtf. selber unsere Rede in die zeitliche Nähe des Chrysostomus.

Den vollgültigen Beweis, dass uns eine Homilie Severians von Gabala vorliegt, die unter den angegebenen Umständen und mit berechneter Absicht in Gegenwart des grossen Patriarchen, des späteren Opfers seiner verletzten Eigenliebe, vorgetragen wurde, wird die nunmehr folgende Analyse der Rede nach Inhalt und Form erbringen.

Schon die ersten Worte verraten ganz seine Art, einzuleiten (1). Eine Lichtquelle ist das Wort Gottes. Gott selbst ist ja Licht und auch der Logos und τὸ ἅγιον καὶ ὁμοούσιον καὶ ζωαρχικὸν Πνεῦμα: φῶς καὶ φῶς καὶ φῶς, ἀλλ' ἓν φῶς (col. 543). Die starke Betonung der Gottheit des hl. Geistes kommt nicht von ungefähr. Wo der Redner spricht, hatte vor rund 20 Jahren Macedonius den Hirtenstab geführt und hat seine Irrlehre noch Anhänger (vgl. die vorige

(1) Man vgl. unsere Bemerkungen zur Einleitung der Rede in Ascensionem, oben S. 286.

Rede!). Auch die der Hervorhebung der Wesensgleichheit des hl. Geistes sich anschliessende « ternare Formel » ist für keinen Prediger seiner Epoche so charakteristisch wie für Severian (Zellinger, *Studien*, S. 171-173!). Auch der Gläubige wird Licht durch Teilnahme am göttlichen Licht. Καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (s. ob. S. 290!): wie das (in sich) einfache Licht Gottes verschiedene Ausstrahlungen erfährt durch seine schöpferische Tätigkeit (ταῖς ἐνεργείαις), so werden aus der einen λαμπρότης (Glanz) ihrer viele, wenn sie zu uns kommt, z. B. ἐλεημοσύνης (Barmherzigkeit), σωφροσύνης (Keuschheit) u. a. m. Zum veranschaulichenden Vergleich kann das kaiserliche Prachtgewand dienen — ob wohl auch der kaiserliche Hof anwesend war? —, in dem der Sonnenstrahl sich spiegelt. So erstrahlt auch das Königskleid der Kirche in göttlichem Licht (Ps. 44, 10). Die breite Ausführung umfasst 1 ½ Spalten (bei Migne) mit nicht weniger als 17 Schriftstellen! Eine von Severian beliebte Formel leitet sodann zu einer Vergleichung des alten Paradieses mit dem neuen, und das ist die Kirche, über: μὴ τῇ ἀξιοπιστίᾳ πρόσεχε τοῦ ὀνόματος, ἀλλὰ τῇ δυνάμει τοῦ πράγματος (vgl. 59, 647 *quomodo scit,* 1 Aucher bei Zellinger, *Studien*, S. 11 Z. 13-14, 12 Z. 14-15 u. a.). Der Vergleich wird in zahlreichen Antithesen durchgeführt. Die letzte ist freier gestaltet: Cherubim verwehren den Eintritt ins alte (1); vom grossen Paradies der Kirche, wo Christus König ist, schliesst die Häresie (αἱρετικῶν πλάνη — ein Lieblingswort Severians; vgl. ob. S. 297) aus. Diese ist die Lehre der Schlange (2 Cor. 11, 2-3).

Damit ist der Redner an seinem eigentlichen Thema angelangt: Aber 'hier' ist für die Lehre der Schlange kein Raum (2), da der grosse Hirte mit dem Stabe des Glaubens den Kopf der Schlange zerschmettert. Denn wie ein Hirte zerschmettert ὁ θαυμάσιος ἡμῶν πατὴρ die Köpfe der Schlangen, als bester Pflanzer und Gärtner nährt er die Pflanzen der Kirche und reisst er die Wurzeln der Schädlinge aus. Die ἑλληνικὴ πλάνη (das Heidentum) übergibt er wie Disteln dem Feuer, die häretische wirft er wie Unkraut hinaus, mit dem Eifer für Gott ausgerüstet, den so viele nicht kennen (col. 545/6). Denn manche suchen mit sophistischen Künsten die Kirche und ihre

(1) Bei seiner Neigung, bei jeder sich bietenden Gelegenheit « exegesieren » zu müssen, stört der Prediger die Antithese durch eine Digression über die « Feuermauer ».

(2) Dasselbe Kompliment für Chrysostomus hatte die Homilie *in Io. 1, 1* (63, 546). S. ZELLINGER, *Studien*, S. 41.

heiligen Hirten zu bekämpfen, wie auch diesen θαυμάσιος πατήρ. Viele führen unter dem Deckmantel der Willigkeit (ἐπιεικείας σχήματι) die Nachlässigkeit ein, schmähen den Eifer und versuchen das blühende Wort abzuschwächen. Mancher sagt, was gehen uns die Heiden an! Der so spricht, « wurde nicht von der eifernden Frömmigkeit verwundet; wer einen untergehen sieht, ohne seinen Untergang zu beklagen, der wurde nicht von den Geschossen der Wahrheit verwundet ». Ein solcher ist kein Jünger des Paulus (2 Cor. 11, 29). Dagegen entspricht den Apostelworten das Wirken (κατορθώματα) des « Vaters » (¹). Wie der Kaiser « an jedem Gerichtshofe des Palastes seine Anwälte » hat, so hat Gott an seinen treuen Hirten « Anwälte » der Frömmigkeit. Zwar höhnen viele Heiden über solche « Anwälte Gottes », als ob Gott solche nötig habe. Ja, er hat sie nötig, « um dir die Tür des Eifers zu öffnen ». Die Heiligen sind die Anwälte Gottes; so Moses, Elias, Debora. « So kommt auch ὁ θαυμάσιος οὗτος πατήρ Gott nicht zu Hilfe, als ob Gott schwach sei, sondern weil er damit beauftragt ist, der Anwalt der Frömmigkeit zu sein » (col. 547). Er mus auch « scharf » sein können nach Ps. 44, 7, wie Moses, der die Majestät Gottes nicht preisgeben wollte. — Auch der einfache Jünger muss den frommen Eifer haben — was nunmehr am Beispiel des Blindgeborenen breit und umständlich, wie es nun einmal Severians Art ist, erläutert wird (in mehr als zwei Spalten!) (²). Die Sprache des Blindgeborenen sollte jeder Christ führen, der vom Heidentum abgekommen ist. « Das habe ich gesagt, damit ihr alle lernt, dem 'herrlichen' (καλῷ) Lehrer zu folgen und den guten Hirten nachzuahmen und für die Wahrheit zu kämpfen » (col. 550),

Dieser Kampf vollzieht sich unter der Mitwirkung des grossen Hirten (Christus), wie das Beispiel der beiden Schächer zeigt. Der Erlöser ist in ihrer Mitte ὥσπερ ζυγὸς ἀληθείας. Der linke (ἀγνώμων) hat die jüdische Einstellung; die Frage des rechten: Fürchtest auch du Gott nicht? ist ein Bekenntnis der Gottheit des Erlösers. Αἰσχυνέσθωσαν λοιπὸν οἱ Ἀρειανοὶ καὶ ἀκουέτωσαν! Die Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer sahen Gott in seiner Herrlichkeit,

(¹) Ueber Chrysostomus und die Heidenmission vgl. Baur, *Chrysostomus* II, 326 ff.: *Insbesondere nahm er sich der arianischen und heidnischen Germanen an* (327)

(²) Natürlich fehlen nicht die Severian geläufigen Mittel zur Belebung der Darstellung, wie διὰ τί? καὶ ὅρα (dreimal auch der Ausdruck Ἰουδαίων παῖδες, wie so oft αἱρετικῶν παῖδες.

der Schächer in Schmach (ἐν ὕβρει). Darum wird ihm allein, zum ersten Mal seit Adams Fall, das Paradies verheissen — für ein Wort des Glaubens. Da zu seiner weiteren Belehrung und zur Taufe die Zeit fehlt, findet der Herr einen Ausweg (ἐν ἀπόροις πόρον); er lässt sich die Seite öffnen, Blut und Wasser sprudeln hervor, um den Körper des Schächers zu besprengen. (1) Nun findet sich das Thema vom guten Schächer auch in der Homilie *in filium prodigum* (P. gr. 59, 627-635) behandelt, die Zellinger schon in seinen '*Genesishomilien*' (47 ff.) mit vollem Recht — seine Beweisführung liesse sich noch erheblich verstärken — für Severian von Gabala in Anspruch genommen hat. Vergleicht man nun die beiden Texte miteinander, so findet man eine weitgehende Uebereinstimmung nicht nur der Gedanken, sondern auch ihrer sprachlichen Einkleidung, sodass der betreffende Abschnitt der Homilie *in filium prodigum* sich gerade als Auszug aus unserer Rede *de zelo ac pietate* darstellt. Während nämlich die Ausführungen über den guten Schächer in der Homilie über den verlorenen Sohn nur etwa eine Spalte füllen (635-636), nehmen sie in der Rede über die eifernde Frömmigkeit deren fast drei ein (550-554). Zudem gehört diese zuletztgenannte Rede, wie schon bemerkt wurde, zu den ersten, die Severian in Konstantinopel gehalten hat, die andere dagegen kann der zeitlichen Reihenfolge nach erst hinter den Genesishomilien kommen (S. Zellinger, *Genesishomilien* S. 48). Diese aber fallen in die Fastenzeit des Jahres 401. Nun weist der Homilet in den einleitenden Worten seiner Homilie über den verlorenen Sohn darauf hin, dass kürzlich (πρώην) das Epiphaniefest gefeiert wurde. Sie ist also frühestens auf Mitte Januar des Jahres 402 anzusetzen. Da nun der Rede *de zelo ac pietate*, falls sie wirklich Severian zum Verfasser hat — wofür die enge Verwandtschaft der beiden Reden ein weiteres starkes Beweismoment darstellt — die zeitliche Priorität zukommt, so muss Severian, als er für seine Homilie über den verlorenen Sohn seine Gedanken ordnete, zuvor das Manuskript oder richtiger « Stenogramm » seiner früheren Rede über den frommen Eifer wieder vorgenommen haben oder er hatte ausser einem zweifelsohne ungewöhnlich treuen Gedächtnis, wovon seine erstaunliche Schriftbeherr-

(1) Vgl. 52, 785 (*in Ascensionem*, s. ob.): « Ich sprach oft vom Blute, das aus der Seite kam ». Auch in dieser Partie ist die Darstellung bei aller Breite durch Apostrophe, Dialoge und stereotype Formeln, wie καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (zweimal), διὰ τί? (dreimal) καὶ βλέπε, ἄκουε u. a. belebt,

schung zeugt, seine sich gleichbleibende Art, die Parabel vom verlorenen Sohn auszulegen. — Zur Stützung dieser Austührungen wird eine Synopsis der markantesten Stellen aus beiden Reden nicht zu umgehen sein.

De zelo ac pietate. P. gr. 59.	*In filium prodigum.* (ibid).
Col. 550: καὶ ἦν ὁ *Σωτὴρ μέσος* ὥσπερ *ζυγὸς* ἀληθείας, κουφίζων μὲν τὸν *ὁμολογοῦντα*, καταδικάζων δὲ τὸν *βλασφημοῦντα*.	Col. 635: ἦν ἰδεῖν *τὸν Σωτῆρα ἐν μέσῳ* τῶν ληστῶν *ζυγὸν* δικαιοσύνης· ἦν ἰδεῖν ταλατεύοντα *πίστιν* καὶ *ἀπιστίαν*.. (Dasselbe Bild wie 550 wird weiter ausgeführt!).
Col. 551: ὁμολογεῖ τὰ ἴδια κακὰ καὶ *συνηγορεῖ τῷ Δεσπότῃ. Τοσαῦτα ἐβασανίσθης, ληστά, ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος,* ἵνα ὁμολογήσῃς τὰς ληστείας καὶ τοὺς φόνους, ἃς *ἐποίησας*, εἰ καὶ οὐχ *ὡμολόγησας*.	Col. 635: *συνηγορεῖ τῷ Κυρίῳ* καὶ.. ἄρχεται δικάζειν τῇ ἀληθείᾳ. Εἰπέ μοι, *ὦ ληστά, ἐπὶ Πιλάτου* διὰ τί μὴ συντόμως *ὡμολόγησας*; διὰ τί μετὰ *μυρίους βασάνους* τότε οὐκ εἶπας ἃ *ἐποίησας*;
Col. 551: ναί, φησιν, ἀλλ' ἐκεῖ *τῇ ὁμολογίᾳ ἀκολουθεῖ θάνατος,* ὧδε *τῇ ὁμολογίᾳ ἕπεται* μετάνοια καὶ ζωή.	Col. 635: ὅτι ἐκεῖ *τῇ ὁμολογίᾳ εἵπετο* ἡ *τιμωρία,* ἐνταῦθα δὲ *τῇ ὁμολογίᾳ ἕπεται* ἡ σωτηρία.
Col. 551: ἡμεῖς γὰρ *τοὺς ζῶντας ἐφονεύσαμεν,* οὗτος *τοὺς νεκροὺς ἤγειρεν*· ἡμεῖς *τὰ ἀλλότρια ἐσυλήσαμεν,* οὗτος *τὸν ἴδιον πλοῦτον* τῇ οἰκουμένῃ *δέδωκε.*	Col. 635: ἡμεῖς *ἐποιήσαμεν φόνους* καὶ *ζῶντας ἐνεκρώσαμεν*· οὗτος *νεκροὺς ἐζωοποίησεν*· ἡμεῖς *ἀλλότρια ἐσυλήσαμεν*· οὗτος καὶ *τὰ ἴδια διδόναι* παρακελεύεται.

Dass Severian es liebte, ganze Gedankenreihen früherer Predigten in etwas veränderter Form zu wiederholen, dafür bietet Zellinger in seinen « Studien » zahlreiche Beispiele (S. 26-27, 39, 40, 44, 46, 56, 58-59, 62, 63, 80, 91-93).

Unsere Rede *de zelo ac pietate* schliesst mit der kurzen Mahnung: Lerne also den Eifer für die Wahrheit und folge dem wahrhaftigen Lehrer der für die Wahrheit kämpft.

Die Schlussfolgerung aus vorstehender Analyse unserer Predigt kann wohl unter Ausschluss jeden Zweifels nur dahin lauten, dass sie in den homiletischen Nachlass des Bischofs von Gabala einzureihen und in den Monat Januar des Jahres 401

zu verlegen ist, kurz bevor Chrysostomus seine Reise nach Ephesus antrat (s. Baur, *Chrysost.* II, 127). Sie hat ihm wohl noch mehr als seine in der Form zwar schönere, aber farblosere Epiphaniepredigt das Vertrauen des Patriarchen eingebracht, der ihm für die Zeit seiner Abwesenheit — bis nach Ostern (Baur, a. a. O.) — das Predigtamt an seiner Stelle übertrug. Denn nur um Chrysostomus und Severian kann es sich handeln, nicht etwa um Nestorius und einen anderen unbekannten Prediger, am allerwenigsten Proklos. Wenn ja auch der Eifer unseres θαυμάσιος πατήρ der Schärfe nicht entbehrte — die Stelle: τῷ σώματι μὲν ἐνδεικνύμενος (= androhend) πρὸς ἀπώλειαν, ἀλλὰ ψυχὰς ἐμβαλλόμενος πρὸς δυναστείαν (= Herrlichkeit) (col. 547) ist doch wohl im Sinne von 1 Cor. 5, 5 zu verstehen —, so hat dieser Eifer, so wie er hier geschildert wird — er will auch die Heiden gewinnen —, nichts mit dem leidenschaftlichen und brutalen Vorgehen des Nestorius zu tun, das hauptsächlich gegen die Häretiker gerichtet war (vgl. F. Nau, *Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910, Introduction VI-VII). Zudem kehren die schmeichlerischen Komplimente unserer Rede an den θαυμάσιος πατήρ in einer ganzen Reihe von Homilien Severians wieder, wenn auch nicht mehr ganz so aufdringlich wie in ihr (viermal!), die eine einzige captatio benevolentiae an die Adresse des Patriarchen darstellt. Um nur die bereits durch Zellinger für Severian sichergestellten Reden heranzuziehen, so findet sich die Verbeugung vor dem θαυμάσιος πατήρ auch 56, 428 *(in qua potestate)*, dem πνευματικὸς πατήρ in der Rede *in illud Pater transeat* (bei Zellinger, *Studien*, S. 21), öfter κοινὸς πατήρ (56, 428 *in qua pot.*; 63, 550 *in Io. 1, 1*; Armena II: Patrem communem, tubam sonoram et organum spirituale... occultum et manifestum in thesauris Aegyptiorum (Zell. a. a. O. 84); Armena IV: venerabilis pater communis — dieser hatte zuvor gesprochen (Zell. a. a. O. 88) —; Armena V: pater noster, sanctus noster pater, pater communis, caput patrum omnium, in venerabili sede supra omnes (!) (Zell. a. a. S. 93); *de pace:* κοινὸς πατήρ, ἡ θεία σάλπιγξ (Zell. a. a. O. S. 51, 52). Diese Reden sind, wie sich unschwer nachweisen lässt, alle in Konstantinopel gehalten worden und zwar ausser *de pace*, vor dem ersten offenen Zerwürfnis mit Chrysostomus, aber wohl nach dessen Rückkehr von Ephesus. Ihre Komplimente gelten deshalb alle

Chrysostomus, auch in Armena II, wo man sie wegen der Worte: occultum et manifestum in thesauris Aegyptiorum auf Theophilus von Alexandrien deuten wollte (s. Zellinger, *Studien,* S. 84 und Dürks p. 69). Aber es liegt hier nur ein freies, aus Hebr. 11, 26 und 1 Cor. 14, 25 kombiniertes Schriftzitat vor, womit keinerlei Anspielung auf die Herkunft des also Charakterisierten beabsichtigt gewesen zu sein braucht. Die tuba sonora kann doch nur, wie die θεία σάλπιγξ in *de pace,* Chrysostomus sein, wie auch nur er, nicht ein ortsfremder Patriarch, in seiner Residenz als pater communis bezeichnet werden kann. Besonders aus Armena II und V fühlt man deutlich heraus, dass der listige Syrer den Patriarchen, purum ab invidia (!) in dessen Auftrag er spricht, (Armena V), gegen seine Kritiker (Serapion) auszuspielen sucht.

4) *In caecum a Christo sanatum et in Zachaeum deque iudicio atque eleemosyna.* P. gr. 59, 599-610.

Auch diese Rede wurde in Gegenwart des « Hirten » gesprochen, dem sie gegen Schluss einige schmeichelhafte Wendungen widmet: Die Kirche (von Konstantinopel) « blüht in Frömmigkeit; sie hat (ja) den Sämann (γεωργός) der Gerechtigkeit, der gestern eines anderen Dienstes (οἰκονομία) wegen fehlte, aber mit euch ist (auch körperlich abwesend) vermöge seines geistigen Vorsteheramtes (πνευματικὴ προστασία) ». Die Gemeinde hat ja einen « evangelischen » Hirten, der mit Paulus sprechen kann: Etsi corpore... (Col. 2, 5) Tags zuvor hatte der Prediger vom Almosen gesprochen, worauf er wiederholt zurückkommt (601, 606, 607, 608) (1). Vermutlich geschah es in derselben Homilie, auf die auch Severians Homilie *in illud « Pater transeat »* (Aucher 321-371, Zellinger, *Studien,* 9-23) hinweist, die selbst wiederum kurz vor seiner Rede *in dictum illud: 'In qua potestate'* (P. gr. 56, 411-428; s. Zellinger, *Studien,* S. 24-27, insbesondere S. 25) gehalten wurde. Die Komplimente an Chrysostomus in diesen beiden Homilien sind denn auch fast die gleichen wie in unserer Rede: « Gedenken

(1) Die Homilie scheint verlorengegangen zu sein und findet sich jedenfalls nicht unter den Spuria Chrysostomi bei MIGNE (MONTFAUCON); sonst wäre sie mit Hilfe unserer Rede leicht zu ermitteln gewesen.

wir auch des geistigen (πνευματικός) Vaters, des Lehrers der Kirche » (*in illud 'Pater transeat'*, Zellinger, *Studien*, S. 21) und: « Ich habe euch alle zu Richtern, besonders den gemeinsamen Vater, der nicht mit vorgefasster Meinung richtet. ... Sein Urteil genügt » (*in qua potestate*, 56, 428). Sie ist also wohl bald nach der Rückkehr des Patriarchen von Ephesus, aber vor dem ersten (offenen) Zerwürfnis mit ihm vorgetragen worden, d. h. zwischen Ostern und Pfingsten 401 (1). Die Rede wendet sich vornehmlich an vermögende Zuhörer aus der Oberschicht der Reichshauptstadt. Denn « nicht nach der edlen leiblichen Geburt wird gefragt (604)... Vor Christus sind alle gleich; nur die Frömmigkeit macht einen Unterschied; ...ähnlich wie in der Welt alle dem Kaiser unterworfen sind, in welcher Würde sie auch stehen (606)... Gestern ist auch gesagt worden, wie der Prophet den Ruhm der Welt einen Traum genannt hat... Wir wollen also den Ruhm Christi lieben, den vorübergehenden Glanz aber wie einen Traum verschmähen (608) ». Severian suchte und fand ja seine Zuhörerschaft besonders in Hofkreisen.

Schon die Einleitung ist die bei ihm herkömmliche: Die hl. Schrift ist die eine Quelle der Belehrung durch den hl. Geist und aller menschlichen Weisheit und allem menschlichen Vernünfteln überlegen. Sie ist, wie gewöhnlich, der am besten vorbereitete Teil seiner Rede, nicht ohne poetischen Schwung; aber es sind fast immer die gleichen Gedankengänge (vgl. oben *in Ascensionem*, *de zelo*).

Die Frage, woher der Blinde, der weder Gesetz noch Propheten gelesen hat noch auf die Evangelien (!) gekommen ist, die Erkenntnis habe, um zu rufen: « Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner », leitet dann auch unvermittelt zum Thema über: Jesus der Seelenarzt, der die Blindheit der Seele heilt. Nichts aber macht die Seele so blind wie das Geld. Wohltun macht zum Bruder des Herrn. Aller irdischer Glanz ist vergänglich. Fürchte den Richter, der nicht nur

(1) Nach Baur II, 127 dauerte die Abwesenheit des Patriarchen von Konstantinopel von der zweiten Hälfte des Januar bis nach Ostern = bis Mitte April. Vor die Abreise scheinen noch *de sigillis* und *in illud Io. 1, 1* zu verlegen zu sein, weil sie in Anwesenheit des Patriarchen, aber, wie nach den Beobachtungen von Zellinger, *Studien*, S. 36 anzunehmen ist, vor den Genesishomilien (Fastenzeit 401) gehalten wurden.

durch Worte verleugnet wird. — Die Darstellung ist lebhaft, durch Beispiele aus der Natur und dem hauptstädtischen Leben (1) plastisch gestaltet, von vielen Schriftzitaten durchsetzt, wobei dem « Zitatenjongleur » allerdings auch gelegentlich Irrtümer unterlaufen. So soll Amos 8, 1, als Spruch des Propheten Zacharias angeführt — auch Is. 63, 14 wird Jeremias zugeschrieben — die Bezeichnung des Herrn als « Vogelsteller » (ἐξευτής) rechtfertigen, ἵνα μὴ νομίσῃς τό ῥῆμα εἶναι βεβιασμένον (falsch bei Mtf.-Migne: τὸ βιασάμενον vgl. 55, 604, 627; 56, 502; 65, 24 u. a., auch Zellinger, *Studien,* 35). Sie ist kommunikativ, indem sie sich immer wieder dem Zuhörer zuwendet mit den von Severian beliebten Formeln: καὶ ὅρα, ὅρα πῶς, βλέπε πῶς (dreimal), βλέπε ὅσα, καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν, καὶ βλέπε τὸ θαυμαστόν, ἐνταῦθα προσέχειν ἀκριβῶς χρή (604), ἐνταῦθα πρόσεχε ἀκριβῶς, παρακαλῶ (606), ἐνταῦθα προσέχειν ἀναγκαῖον (606).

Aus dem Inhalt der Homilie mag noch herausgehoben werden, dass der Homilet die Aufforderung des Herrn an den geheilten Blinden, ihm zu folgen — im Gegensatz zum Aussätzigen, den er als Herold aussendet —, damit erklärt, dass jener die Apostel in der bevorstehenden Prüfung (χειμών) im Glauben bestärken soll, wenn sie beim Anblick des 'Eingeborenen Gottes' am Kreuze schwankend werden. Bezeichnend ist auch seine Aengstlichkeit, womit er in unserer rein moralisierenden Homilie — Severian hat auch solche gehalten (2) — jeden Anlass vermeiden will, seinen Worten eine häretische Deutung zu unterlegen: « Wenn wir solches (von Christus) ἠθοποιοῦντες (= zwecks ethischer Belehrung) sagen, so teilen wir nicht die Würde (ἀξία) (in Gott) (608). Auch seine Schlussmahnung sei angeführt, weil sie bei einem Severian von geringer Selbsterkenntnis zeugt: « Fliehen wir also den Hochmut, fliehen wir die Ehrsucht (κενοδοξία)! ».

Die vorstehende kurze Analyse der Homilie *in caecum a Christo sanatum* dürfte genügen, um in ihr ein genuines Geistesprodukt des Severian von Gabala erkennen zu lassen.

(1) Severian hatte schon tags zuvor gegen die vielen Adoptionen geeifert, wodurch Kinderlose sich an ihrer Pflicht gegenüber den Armen vorbeidrückten. Das hatte Anstoss erregt: φοβερόν φησι, τὸ ῥῆμα· βλέπε, τί λέγεις! Aber Christus lehrt ihn so sprechen (Mt. 12, 47-50).

(2) In illud Abrahae dictum: Ἤκουσας πολλάκις... περὶ ἐθῶν. διώρθωσά σου τὸ ἦθος· ἤκουσας περὶ τρόπων (56, 562).

5) *In illud Evangelii, quod dicebant Iudaei de Servatore: 'Quomodo scit litteras, cum non didicerit'* (Io. 7, 15) *et in dictum illud Servatoris: Nemo novit diem illam* (Mt. 24, 36). P. gr. 59, 643-652.

Schon die Beurteilung dieser Rede durch Montfaucon in seinem Monitum: Est sane huius scriptoris oratio aspera, horrida, verbis plenumque ineptis redundans, phrasis ubique contorta et iniucunda, ordo nullus, omnia plena salebris sunt, legt es nahe, den Verfasser in Severian zu vermuten. Denn sie deckt sich völlig mit der Beurteilung anderer Reden, die hinterher bereits als dessen Eigentum erkannt worden sind, wie *de serpente* (56, 499 ff) und *in Ps. 96,* 1 (55, 603 ff), oder im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit ihm noch zugewiesen werden. Diese Vermutung kann sich auch darauf stützen, dass unsere Rede in Konstantinopel vorgetragen worden ist und vor dem gleichen hauptstädtischen milieu, dem wir in der vorhin besprochenen Homilie *in caecum* begegnet sind. Denn wenn unser Redner bemerkt (col. 651): « Sahst du nicht die auswärtigen Hoheitsträger (τοὺς ἔξωθεν ἄρχοντες), wie sie von einem zum andern laufen und wie sie ihre Bekannten ansprechen », so ist an solche Provinzialbeamte zu denken, die zur Rechenschaft nach der Reichshauptstadt berufen worden sind und, um gut davonzukommen, einflussreiche Verwandte und Bekannte (τοῖς οἰκείοις αὐτῶν) um ihre Verwendung für sie angehen. So sollen sich auch seine Zuhörer an die Märtyrer und Apostel wenden mit der Bitte: « Macht mir den Richter (d. i. Christus) geneigt, bearbeitet zuvor meinen Richter ». Christus ist ein zuverlässiger Freund. Wer 'hier' zu einem hohen Amt (ἀρχή) gekommen ist, erkennt oft einen ihm früher geleisteten Dienst nicht mehr an; er will nicht unter seinem Wohltäter stehend (κατώτερος τοῦ εὐεργέτου) erscheinen. Auch Gott nimmt Geld an, wenn es den Armen gegeben wird, aber nicht auf Kosten der Gerechtigkeit (πωλῶν τὸ δίκαιον). Weiterhin ist unsere Rede in Anwesenheit des Bischofs der Hauptstadt gehalten, τοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ διδασκάλου, der gegen Ende mit der üblichen Formel (εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις) um seinen Segen gebeten wird. Das ist dieselbe Formel, die auch in der Severianhomilie *in Io. 1, 1* (63, 550) gebraucht wird. Da diese mit Armena II *örtlich und zeitlich* (Zellinger, *Studien,* S. 41) zu-

sammenhängt und der dort erwähnte « gemeinsame Vater », wie in Armena IV und V unzweifelhaft Chrysostomus ist, so darf man auch bei unserer Rede vorerst an ihn denken. Auch die Zeitlage, auf die gegen Schluss der Rede hingewiesen wird (col. 652), würde unserer Vermutung entsprechen: « Oft sagen die Ungläubigen », so heisst es dort, « die mit ihren Worten glauben, aber mit ihrer Gesinnung (gegen den Glauben) kämpfen: wo ist der Gott der Christen? Warum hat er nicht die Mönche erhört? Woher die Kriege? Woher die Wirren? ». Auch in der von Zellinger (*Studien* S. 60 ff.) Severian von Gabala mit Recht *als Eigentum zurückgegebenen* Rede *de legislatore* (56, 397 ff) findet sich im Epilog ein Hinweis auf beängstigende Gerüchte von einem dem Reiche drohenden Einfall von Barbarenhorden. Vielleicht fürchtete man damals einen Vormarsch der Westgoten Alarichs, die bis gegen Ende 401 in Illyrien standen, dann aber gegen das Westreich sich in Bewegung setzten (1). Doch ist die in unserer Rede enthaltene Anspielung zu unbestimmt, um sie ohne weiteres der in der Rede *de legislatore* vorliegenden gleichsetzen zu dürfen und daraus den Schluss zu ziehen, beide hätten nicht nur die Zeitlage. sondern auch den Verfasser gemeinsam. Es würde allerdings auch nicht gegen Severian sprechen, wollte man, was ebenso gut möglich ist, die oben angeführte Stelle unserer Rede auf den Aufstand der Gainas und Trebigild beziehen, der den Bestand des Ostreiches stark erschüttert hatte und erst wenige Wochen (Ende 400) vor dem Auftreten des Bischofs von Gabala in der Reichshauptstadt zur glücklichen Erledigung gekommen war.

So ergibt sich denn aus den bisherigen Ausführungen über unsere Rede zwar schon ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit für die Autorschaft Severians, aber noch kein sicheres Urteil zu seinen Gunsten. Dieses wird erst nach einer sorgfältigen Prüfung der ganzen Rede möglich sein.

Die Einleitung ist diesmal kurz, aber hält sich ganz in dem bei Severian üblichen Geleise: « Wir wollen wieder von den evangelischen Strömen (νάματα) den Ausgang nehmen... Es gibt viele Quellen, aber

(1) 56, 408 (*de legislat.*): « Was geschieht, wenn in diesen Landesteilen kein Soldat sich findet? Was sollen wir tun, wenn sie alle ausplündern, ehe der Feldherr ihnen zuvorkommt? ».

nur eine Heilsquelle (1). Diese ist Jesus Christus; aus ihr — dem ϑεὸς Λόγος — haben alle Propheten geschöpft. Daher ist die Frage der Juden: *quomodo scit litteras?* unsinnig (643-644). Dagegen wendet sich nun wieder der Häretiker. Er will die Bezeichnung für Jesus als die Quelle der Weisheit und Erkenntnis nicht gelten lassen und beruft sich dafür auf Mt. 24, 36 (richtiger Mc. 13, 32 *neque Filius!*). Der Entkräftung dieses Einwandes widmet der Homilet zwei volle Spalten (645-647) mit der von Severian so häufig angewandten Vorbemerkung: οἶδα ὅτι βαϑὺς τὸ ῥῆμα (645, wiederholt 649; vgl. 52, 816; 59, 691, 699; 63, 549, auch 56, 405, 449). Doch will er sich kurz fassen (πλὴν εἰς τὰ σύντομα ἔλϑωμεν, wie 59, 632, 634, 637, 657, 665; 56, 723) und auf die Fassungskraft der Zuhörer Rücksicht nehmen (wie 59, 694; 55, 621, worüber weiter unten!). Er stellt zunächst die Gegenfrage: Wer ist grösser? Der Tag oder der Vater? (2). Dem Einwand, es sei wohl möglich, den Vater zu kennen, aber nicht seine Geheimnisse (τὰ ἐν τῷ πατρί), begegnet er mit dem Hinweis auf Io. 10, 15 (*Sicut novit me Pater, et ego...*). Auch wäre dann der hl. Geist, der die 'Tiefen' Gottes kennt (1 Cor. 2, 10) grösser als der Sohn, was doch der Häretiker nicht zugeben will.

Warum aber (διὰ τί; worüber Dürks, l. c. pag. 37) sagt der Sohn: Ich weiss ihn (den Tag) nicht? Darauf ist zu antworten: Man muss nach der Absicht (σκόπος) forschen und sich fragen: τί λέγει καὶ περὶ τίνος καὶ πρὸς τίνας καὶ πότε. (Nach diesem Grundsatz sucht Severian wiederholt Schwierigkeiten zu lösen, so in der Homilie *in Io. 1, 1* (3) (63, 545): ἡ δὲ ἔννοια μερίζει καὶ περὶ τίνων ὁ λόγος καὶ πρὸς τίνας, und *in illud: Non quod volo* (59, 665): ὅταν γάρ τις γνῷ τὸν σκόπον τοῦ λέγοντος καὶ πρὸς τίνας ὁ λόγος καὶ περὶ τίνων...). Manches, was der Herr sagt, ist unserer Schwachheit angepasst. Anders spricht er zu Gläubigen, anders zu Ungläubigen. « Ich weiss, dass ich von dieser Auffassung (ἔννοια) schon früher bei euch gesprochen habe; aber nichts hindert, den Weg über dieselbe Auffassung zu nehmen » (645) (4).

(1) Die μία πηγή gehört sozusagen zum eisernen Bestande severianischer Einleitungen (vgl. oben S. 307).

(2) Vgl. ZELLINGER, *Studien*, S. 56: *Severian liebt es, lästige und knifflige Fragen seitens der Juden und Ketzer durch die Taktik der Gegenfrage zu parieren und zu entkräften.* Auch ibid. S. 80-81, 163-166.

(3) Ueber diese Homilie s. ZELLINGER, *Studien*, S. 37 ff.; über 59, 663 ff. s. weiter unten.

(4) Solcher Hinweise auf früher Gesagtes bedient sich Severian sehr häufig. Eine ganze Reihe von Beispielen s. bei ZELLINGER, *Studien*, S. 23, 55, 58, 59 u. a. m.

In der Tat ist dieser wichtige Grundsatz einer gesunden Schrifterklärung von Severian wiederholt in seinen Homilien aufgestellt worden; so in der Homilie *in Incarnationem* (59, 694; bei Zellinger, *Studien*, S. 64 ff behandelt): αἱ Γραφαί, ὅταν παιδεύωσιν ἡμᾶς περὶ θεοῦ, οὐδέποτε ἁρμόζοντα τῇ θείᾳ δυνάμει φθέγγονται (ι fehlt bei Migne) ῥήματα, ἀλλὰ πρέποντα τῇ ἡμετέρᾳ ἀσθενείᾳ; ähnlich in der Homilie *Cantate Domino* (59, 694, worüber unten): (die hl. Schrift) ἁρμόζεται πρὸς τὴν ἀσθένειαν ἀνθρωπίνην. An unserer Stelle (Mt. 24, 36 bzw. Mc. 13, 32) spricht Jesus zu den Juden, die « von der Höhe der Gottheit weit entfernt sind, wie der Himmel von der Erde getrennt ist » (ἀποσχοινίζεται) (1) und nicht einmal seine Menschheit anerkennen wollen (daemonium habet!). Er will auch seine Jünger davon abbringen, sich um die Zukunft Gedanken zu machen (πολυπραγμονοῦντες τὰ μέλλοντα) (2). Ihr Verlangen übersteigt das Mass menschlicher Erkenntnis. Besser ist Furcht als Vorwitz. Damit sie aber nicht meinen sollen, er gönne ihnen das Wissen um den Tag des Herrn nicht, schliesst er sich mit den Unwissenden in eins zusammen (Mc. 13, 32) « Sohn » wird ja sowohl die Gottheit als auch die Menschheit κατὰ (? ἀπὸ ?) κοινοῦ (oder mit Savile κατὰ κοινόν) genannt. Er weiss den Tag nicht gemäss seiner menschlichen Erscheinung (κατὰ τὸ σχῆμα τῆς ἀνθρωπότητος, vorher τὸ φαινόμενον σχῆμα), er, der alles weiss gemäss der Macht Gottes. Nur die Weise der Aussage ist verschieden, sachlich besteht kein Widerspruch (μάχεται τὰ ῥήματα, ἀλλὰ συμφονεῖ τὰ νοήματα — eine echt severianische Formulierung; vgl. Aucher bei Zellinger, *Studien*, S. 11, Z. 13-14 μάχεται ὡς ἀληθῶς τὰ ῥήματα, ἀλλ' ἐν ὁμονοίᾳ μένει τὰ θεῖα νοήματα) (3).

Diese Lösung der Schwierigkeit aus Mt. 24, 36 (und Mc. 13, 32) und die im gleichen Zusammenhang entwickelte Lehre der communi-

(1) Ein in fast allen Reden Severians wiederkehrendes Wort und geradezu ein Kennzeichen für ihn; so weiter unten 648; 56, 398, 473; 59, 629 (zweimal), 630, 649, 653; 63, 531, 536 u. a.

(2) Vom terminus πολυπραγμονεῖν, der in diesem Zusammenhang dreimal vorkommt, gilt fast das gleiche wie von ἀποσχοινίζεσθαι, nur dass auch Chrysostomus u. a. ihn anwenden.

(3) Die Frage nach dem « Tag des Herrn » hat Severian wohl kurz vorher, in der Homilie *in Ascensionem* — s. oben S. 289 — im Anschluss an act. 1, 6-7 gestreift und sie dort, wie hier, als Ausfluss menschlichen Vorwitzes bezeichnet (52, 787), sich aber damit begnügt, nachzuweisen, dass der « Tag » auch der Macht des Sohnes unterstehe. Vielleicht wurden ihm hinterher Mt. 24, 36 und Mc. 13, 32 entgegengehalten und benutzte er die erste sich bietende Gelegenheit, um darauf zu antworten. Daher die Abschweifung vom eigentlichen Thema seiner Rede.

catio idiomatum, die sich von aller Polemik frei hält, beweisen übrigens auch, dass Redner und Zuhörer vom Streit um die Lehre des Nestorius noch völlig unberührt sind.

Ohne die Severian (sonst) so geläufige Formel: ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν zu gebrauchen, wendet sich der Redner wieder zu seinem bereits angeschnittenen Thema Io. 7, 14 ff: « Jesus ging hinauf zum Tempel und lehrte (dort) ». Der Tempel des Vaters ist *sein* Tempel (Malach. 3, 1 und Luc. 19, 46). Seltsam klingt seine Behauptung: « Nirgendwo findest du ihn hinabsteigend » (!); ὅπου γὰρ θεός, ἐκεῖ καὶ ἀνάβασις.. ὅπου ἀρετή, ἀνάβασις, ὅπου κακία, κατάβασις. An Stellen, wie Luc. 2, 51, Mt. 8, 1 u. a., denkt der Redner, « der vorher nichts niedergeschrieben hat » (s. ob. S. 282, Anmerkung), im Eifer der Rede offenbar nicht. Die hochmütige Frage der Juden: « Wie kann der die Schrift verstehen... ? » — es gibt ein οὗτος μετὰ δόξης und ein οὗτος μετὰ ὕβρεως — verrät ihren Unglauben; sie kämpfen gegen Gott, indem sie Christus abweisen. Ein wohl nicht ganz glücklich ausgeführtes Beispiel aus dem Leben (ἀπὸ τῶν πραγμάτων τῶν κοινῶν; vgl. 59, 658, 659, 661, 690 u. a.) scheint auf den Aufstand des Gainas (und Trebigild in Kleinasien) anzuspielen: Die eine Stadt nimmt den 'Tyrannen' auf, die andere hat ihm die Tore verschlossen; diese erntet den Dank des Kaisers. Jesus hat die Stadt, die ihn nicht aufgenommen, zerstört. Aber er hat seine Hasser nicht vernichten wollen; sonst gäbe es eine Verteidigung für sie. Sie könnten dem erhöhten Christus (beim Weltgericht) entgegenhalten: « Wir hätten uns durch die Tatsache (deines Sieges) überzeugen lassen (ἐδυσωπούμεθα ἄν — von Severian fast nur als Medial-Passiv gebraucht); wir hätten uns bekehrt, wenn wir die Erde glaubend sahen ». Nun aber « sieh' sie vor den Toren Christi Schweiss- und Schnupftücher verkaufen. An die Türen hat er sie gestellt, damit sie Zeugen der Anbetenden werden. Sieh' sie vor den Pforten der Kirche stehen, wie die Brüder Josephs (die nicht wagten näherzutreten). Sieh' sie gedemütigt und geduckt, da sie den Gekreuzigten in Herrlichkeit sehen » (col. 648-649). Die breiten und etwas verworrenen Ausführungen über den gekreuzigten und erhöhten Christus und die Juden schliessen mit der bei Severian so häufigen Behauptung: ἰδού, ὅτι βαθὺς ὁ λόγος καὶ περιεσκεμμένης διανοίας χρῄζων (vgl. oben S. 311), die wohl über die Verworrenheit der Gedankengänge hinwegtäuschen sollen. Doch enthalten sie auch manchen schönen Gedanken, so die wirksame Antithese: Drei Stunden der Erniedrigung (am Kreuze) — Ewigkeiten der Ewigkeiten füllen seine Herrlichkeit nicht aus! — Die Deutung von Zach. 12, 10-13

auf die Erscheinung des Kreuzes (εἷς ὅν nach dem Zitat bei Io. 19, 37 ist vom Kreuze zu verstehen) als des Königszeichens (σίγνον!) Christi vor seiner Wiederkunft führt unseren Homileten auf ein seinen Zuhörern bekanntes Gemälde, das den Kaiser mit glänzendem Gefolge darstellt, dem auch die unterworfenen Barbarenvölker huldigen müssen; es soll ihnen den Triumph Christi und der Seinigen und die Erniedrigung seiner Feinde veranschaulichen (col. 650; in ähnlicher Weise wird *de legislatore* 56, 407 ein Wandgemälde (κηρόχυτος γραφή) beschrieben, das einen Engel darstellt, der die 'Barbarenvölker' verscheucht; s. oben S. 310). Auf diese Dinge hat ihn die Frechheit (τόλμη) der θεομάχοι (auch *in Genes.* IV, 56, 463) gebracht, die zu sagen wagten: daemonium habet. Der Herr duldet sie, denn seine erste Parusie ist die der Rettung, die zweite aber die des Gerichtes. Aber schon ist die Synagoge zur κατατομή (Phil. 3, 2) geworden; denn sie ist von der Herrlichkeit Christi 'abgeschnitten'. Beide Parusien sind in dem Zeichen des Gedeon (Jud. 6, 36-40) vorbedeutet. Das ist keine willkürliche, auf λογισμοὶ ἀνθρώπινοι (1) beruhende Deutung, wie Ps. 71, 1, 5-6, 8 beweist.

Damit sind wohl die Hauptmomente, die ein abschliessendes Urteil über unsere Homilie und ihren Verfasser ermöglichen, herausgestellt. Sie liessen sich durch zahlreiche stilistische Beobachtungen, die auf Severian hinweisen, wie das häufige διὰ τί, βλέπε πῶς, auch die Vorliebe des Redners für sentenzenhafte Wendungen, noch ergänzen. So wurde, was vorläufig nur als wohlbegründete Vermutung ausgesprochen war, mehr und mehr zur Gewissheit, und unser Urteil kann doch wohl nur dahin lauten, dass in der Homilie *in illud: Quomodo hic litteras scit* uns eine weitere von den zahlreichen Gastpredigten des syrischen Bischofs aus seiner Konstantinopeler Zeit erhalten geblieben ist, die zwar nicht zu den inhaltlich besonders wertvollen gehört, aber als Zeuge seiner Art und als kleines Spiegelbild ihrer Zeit des Wertes nicht entbehrt. Die Digression über den 'Tag des Herrn' berechtigt zur Annahme, dass sie nicht lange nach dem Himmelsfahrtsfeste 401 vorgetragen wurde zu einer Zeit, wo Severian noch auf die Aufrechterhaltung eines erträglichen Verhältnisses zu

(1) Über Severians grundsätzlichen Verzicht auf « menschliche Vernunftgründe », siehe oben S. 288 f. zu 52, 786 (in Ascensionem).

Chrysostomus bedacht war, wenn auch seine Verbeugung vor ihm ganz zum Schluss der Rede im Vergleich zu früheren etwas kühl erscheinen mag.

6). *In Chananaeam et in Pharaonem et quod non volentis neque currentis, sed miserentis sit Dei* (Rom. 9, 16). P. gr. 59, 653-664.

Die nunmehr zu besprechende Severianhomilie verdient ein weitaus grösseres Interesse als die vorhergehende, nicht nur wegen ihres Gegenstandes, der Erklärung einer der dogmatisch wichtigsten und umstrittensten Stellen des Römerbriefes, sondern auch wegen ihrer Begleitumstände. Bei ihrer Lektüre wird man gleichsam zum Zuschauer bei einer der bewegten Szenen, die sich vor dem Ambo der Kirchen der morgenländischen Städte in einer durch dogmatische Probleme leidenschaftlich erregten Zeit gar nicht selten abspielten und uns Kinder einer anderen Zeit und Welt eigentümlich berühren. Wenn sie bis jetzt noch nicht als Eigentum des syrischen Bischofs erkannt worden ist, auch nicht von Dupin (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 4 Anmerkung), so lässt, ähnlich wie bei der vorhergehenden, (auch bei Migne), doch schon die Kennzeichnung, die Montfaucon in seiner Ausgabe der Spuria Chrysostomi ihr vorausschickt, die Vermutung aufkommen, dass sie recht wohl von ihm herstammen könne. Sie ist, wie gewöhnlich für eine solche, eine seltsame Mischung von scharfer Ablehnung und Anerkennung, wie denn überhaupt die Severianhomilien mehr oder weniger alle von der völlig wertlosen Spreu, die in grosser Menge unter dem erborgten Namen des hl. Chrysostomus vor dem verdienten Untergang bewahrt geblieben ist, wohl zu unterscheiden sind. *Praecipue a medio*, heisst es dort, *ad finem est tota contorta et salebris plena; loquacitate vero et repetitionibus ad nauseam usque occurrentibus abundat... Ceterum non indoctus est scriptor iste, et liceat innumeris repetitionibus nauseam pareat, recte probat ex his apostolicis verbis non sequi hominem, qui peccat, culpa liberum esse... quod ex aliis Scripturae locis et exemplis confirmat ac syllogistico more plerumque procedit.* Damit sind die Mängel und Vorzüge, die wir aus den bisher erkannten Homilien Severians gewohnt sind, angedeutet, wenn auch Licht und Schatten m. E. von

Montfaucon nicht ganz gerecht verteilt sind. Die Eigenart der Homilie bringt es mit sich, dass ihre Analyse eingehender sein muss als die ihrer Vorgängerin.

Schon die einleitenden Worte müssen in extenso gebracht werden: « Wenn uns auch die Unordnung am Abend beunruhigt hat, so hat uns doch der Eifer aller erfreut. Denn ich sah nicht auf die Ungehörigkeit (ἀνωμαλία) des Lärms, sondern auf die Willigkeit der Zuhörer. Was ich sah, war ein Lärm wie auf dem Markte und wie der einer Volksmasse; aber ich sah auch die gotterfüllte (ἔνθεος) und tugendhafte Willigkeit. So sagte ich nur denn: ' Die Hände sind zwar Esaus Hände, doch die Stimme ist Jakobs Stimme ' (Genes. 27, 22) (hübsch!)... (1). Auch die chananäische Frau schrie hinter dem Erlöser her, aber er sah nicht auf das lärmende Geschrei, sondern auf den Eifer ihrer Gesinnung, wie ihr eben gehört habt ». — Die für unser Empfinden unerfreuliche Szene ' am Abend ' hatte sich bei seinem letzten Auftreten abgespielt. Wohl wurde auch sonst schon mal das Auditorium Severians (auch Chrysostomus muss sich oft darüber beklagen) lebhaft, sei es, um sein Auftreten zu begrüssen — dann fühlte er sich geschmeichelt (so 59, 663, 757) — sei es durch Zwischenrufe, die Zustimmung oder Missfallen ausdrückten (vgl. Zellinger, *Studien,* S. 23; auch *in Incarnationem* 59, 694, wo Severian auf einen spöttischen Zuruf antwortet: ἀνάμενε τὸ τέλος! μὴ εἴπῃς: καταμαντεύεται οὗτος τοῦ θεοῦ μὴ παρὼν τοῖς ἐκεῖ. — Warte das Ende ab! Sage nicht: Dieser redet wie ein Seher von Gott und war doch (bei der Unterhaltung von Gott Vater und Sohn) nicht dabei!), sei es durch Unruhe, weil die Aufmerksamkeit erlahmte — in diesem Falle bat er um « Kampfeshilfe » (συναγωνίσασθαι; so 59, 632; 61, 800; 63, 536) oder um Rücksichtnahme auf seine Ermüdung (59, 661, 668, 672) (2). Die Szene, auf die unsere Rede hinweist, wird der in der Homilie *in illud ' Pater transeat '* (Zellinger, *Studien,* S. 23) angedeuteten geglichen haben. Der besondere Anlass wird sich noch zeigen. Die schmeichelnde und geschickte

(1) Man hat also wohl auch durch Händeklatschen (κρότοι) demonstriert; vgl. 59, 757, worüber unten! Ueber den Beifall in der Predigt vgl. Zellinger, *A. Knöpfler-Festschr.* 1917, 407 f.

(2) Dagegen will das so häufige πρόσεχε (παρακαλῶ), ähnlich wie bei Chrysostomus, in der Regel auf etwas Bedeutsames hinweisen und das richtige Verständnis unterstützen. Die Bemerkung von Baur (*Chrysostomus,* II,

captatio benevolentiae des Redners lässt immerhin seinen Aerger und Verdruss deutlich genug erkennen: der Lärm war δημώδης, wie auf dem Markt!

Wie verschieden ist doch auch das Geschrei der chananäischen Frau, einer ἀπεσχοινισμένη (s. oben S. 312, Anmerkung), von dem der Juden, die dem Herrn nachrufen: Samaritanus est et daemonium habet! (¹) Die « Kinder » beschimpfen, die κύων (hier zugleich Sinnbild der Treue) betet an! Auch der Christ « bellt », wenn er eine häretische Lästerung hört (col. 654).

Der Homilet bricht seine lebhafte Erklärung des Tagestextes unvermittelt ab, um zur « Ankündigung » zu kommen, die er an jenem Abend hatte machen müssen, « damit wir nicht von Tag zu Tag aufschiebend das Verlangen derer abstumpfen, die zu hören begehren... Es ist also Zeit auch für mich, an das Versprechen heranzugehen » (ἅψασθαι) (²). « Von Pharao war die Rede, wie Gott sein Herz verhärtete, und von der Stelle: cuius vult miseretur (Rom. 9, 18-19). (Diese Rede scheint nicht auf uns gekommen zu sein, wohl deshalb, weil sie gestört wurde und deshalb vorzeitig abgebrochen werden musste; s. Einleitung!) Mit der bei Severian so häufigen Versicherung, alles Gewaltsame und Gezwungene bei der Schriftauslegung vermeiden zu wollen (ἵνα μὴ δόξῃ βεβιασμένη εἶναι ἡ ἔννοια; vgl. oben S. 308) erklärt der Redner behufs Lösung der ihm vorgehaltenen Schwierigkeit weiter (ἄνωθεν) ausholen zu müssen, um den Sinn (θεωρία, vgl. 56, 505 und Zellinger a. a. O. 33) der Stelle aus dem logischen Zusammenhang heraus (ἐκ τῆς ἀκολουθείας) ermitteln zu können. Aber er will sich kurz fassen (συντέμνειν; vgl. 55, 655, 670, 671, 689, 690; 59, 665; 63, 537 u. a. Severianstellen). Sie steht im Römerbrief. Paulus hat vieles auf dem Herzen; besonders will er eine Angelegenheit, die ihn sehr beunruhigt, ins Reine bringen. Καὶ ὅπως, ἄκουε (eine severianische Formel!) in Rom sind viele Juden und Heiden

---

179), Chrysostomus habe in seiner unvorbereiteten Erdbebenhomilie fünfmal um Aufmerksamkeit und Ruhe bitten müssen, halte ich nicht für richtig. Sonst hätte gerade ihm sehr häufig die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer gefehlt.

(¹) Da Severian hiervon in der oben besprochenen Homilie *Quomodo litteras scit* gehandelt hat, muss diese kurz vorangegangen sein.

(²) So wollen auch die beiden Severianhomilien *in illud Pater, transeat* und *in Incarnationem* die Einlösung eines Versprechens sein, das er in einer jeweils voraufgegangenen Homilie gemacht hatte. Vgl. ZELLINGER, *Studien*, S. 23 bzw. 67.

gläubig geworden. Ein Streit um den Vorrang ist unter ihnen ausgebrochen. Paulus tritt als Friedensstifter dazwischen. Will er es mit Aussicht auf Erfolg tun, so muss er unparteiisch beiden Teilen ihr Unrecht vorhalten, zuerst den Juden als dem « unverschämteren » Teil. Sie haben kein Recht, sich der Patriarchen zu rühmen. Dass Ismael nicht διὰ τὸ γένος, sondern διὰ τὸ ἦθος verworfen wurde, zeigt die Verwerfung Esaus. Paulus zielt dabei nicht nur auf die damalige Eifersucht in der römischen Gemeinde ab, sondern auch auf die späteren Häresien. Er will die Waffen liefern für den Höhepunkt des Krieges, das « Schwert » für den Nah- und den Pfeil für den Fernkampf (Is. 49,2). Dem Nahekampf in der römischen Gemeinde gilt Rom. 11, 17 ff. Um die aus der Heidenwelt zu demütigen, nennt er die Juden den « guten Oelbaum », die Heidenchristen den « wilden Oelbaum » (oleaster), der auf den « guten Oelbaum » aufgepfropft wurde. Beiden stopft er den Mund, um so die Eifersucht mit der Wurzel auszuhauen. καὶ ὅρα πῶς.. βλέπε πῶς (dreimal); nämlich durch die Furcht (Rom, 11,22). Paulus ist freilich zu den Heiden gesandt worden (Rom. 11, 13), aber um so auch einige Juden zu retten (11,14). « So schlichtet er den Streit » (658).

Doch die eigentliche zur Lösung vorgelegte Schwierigkeit betrifft Rom. 9, 14-16. Daher εἰς δὲ τὸ προκείμενον ἔλθωμεν — die von Severian allzu häufig angewandte Formel des reditus ad propositum [1]. Der Gegner (ὁ ἀντιλέγων) wendet aus der angegebenen Stelle ein: Weshalb (διὰ τί) zieht mich denn Gott zur Rechenschaft? (Rom. 9, 19) Hierin gipfelt die ganze ἀντιλογία (Streitpunkt). Die mit v. 20 beginnende Antwort des Apostels bringt noch keine Lösung der Antilogia, sondern ist nur Ausdruck seiner Entrüstung; sie überzeugt noch nicht. Ein Beispiel aus dem Leben (ὑπόδειγμα κοινόν = ὑ. ἐκ τῶν κοινῶν πραγμάτων col. 659, vgl. oben S. 313) macht sie verständlicher: Ein Herr schlägt seinen Sklaven. Jemand sieht's und stellt ihn zur Rede. Die erste entrüstete Antwort lautet: was geht's dich an? er gehört mir! Danach, nachdem er sich beruhigt hat, klärt der Herr den Fragenden über die Verfehlungen

(1) Der in der Rhetorik und ihren « Fachausdrücken » gut bewanderte Homilet bezeichnet hier den Ausruf μὴ γένοιτο (Rom., 9, 14) als Parenthesis. Severian liebt es, solche termini einzuflechten; so auch col. 659 den terminus ἔνστασις = Einwurf, der in diesem Sinne auch 59, 666 angewandt wird, dagegen im Sinne von rei institutum, wie Montfaucon an unserer Stelle unrichtig übersetzt, in 59,717; ferner ὑπερβατόν 52, 782; 59, 758.

des Skaven auf (vgl. 59, 690 *in Incarnationem*). Aehnlich der Apostel, der sich zuerst gegen die Verwegenheit erhebt, die Gott zur Rechenschaft ziehen will (ὁ πρόσκαιρος *πολυπραγμονεῖς* τὸν αἰώνιον; vgl. Dürcks, pag. 38; Zellinger, *Studien,* S. 162). Danach stellt er mit vv. 22 ff. die Sache richtig. Doch drückt er sich an anderen Stellen, wo er ohne Erregung spricht, noch genauer (πρὸς ἀκριβείαν) aus — « ich bringe absichtlich nur Paulusstellen, damit du nicht sagst: Du fandest beim Apostel keine Lösung; deshalb bist du zur anderen Schrift abgesprungen ». Aus diesen (1 Tim. 3, 14-15; 2 Tim. 2,20) ergibt sich klar, dass die Gesinnung (der Wille = προαίρεσις) das « Gefäss der Ehre und der Schande » macht; sie spaltet die Schöpfung, die gemeinsam geschaffene Natur, wie noch andere Schriftstellen zeigen (Is. 1, 19, Mt. 23, 37, Gal 5,7 u. a. m.). Die Lösung ist also (col. 660): « Es ist nicht Sache des Wollenden (nämlich des Isaak) und nicht des Laufenden (des Esau « ins Feld »), sondern Gottes, der sich (des Jakob) erbarmt » (Rom. 9, 16), weil er die Willensrichtung vorauserkennt, nicht aber zum voraus prägt (ἄλλο ἐστὶ προτυπῶσαι, ἄλλο προγνῶναι). Beispiele dienen der Veranschaulichung (οἷόν τι λέγω): ein leichtsinniger junger Mensch, der ein grosses Vermögen erbt; einer, den wir ohne Stock auf schlüpfrigem Wege gehen sehen. *Wir* sind nicht an ihrem Unglück schuld, das wir voraussehen. Auch die Berufung der Gegner (ἀντιλέγοντες) auf Jerem. 1, 5 ist nicht berechtigt; denn es heisst hier (πρόσεχε ἀκριβῶς, in diesem Zusammenhang dreimal!) *zuerst* novi te, *danach* sanctificavi, ganz wie Rom. 8, 29: quos praescivit...

Die Zuhörer sind bei diesen breiten (drei Spalten!) und für die Masse zu feinen und doktrinären Darlegungen allmählich unruhig geworden. Daher die Bitte: παρακαλῶ, συναγωνίσασθε τῷ λόγῳ κάμνοντι διὰ τῆς προθυμίας, οὐχ ἵνα βοήσητε... ἅπλωσόν μοι τὴν ἀκοὴν τῆς διανοίας (s. oben S. 316); er will nur ihren Nutzen (τὴν κοινὴν ὠφέλειαν). — Also ist, wie noch weitere Schriftstellen zeigen, mit der Natur (φύσις) nicht auch die Willensrichtung (προαίρεσις) gegeben, aber Gott sieht diese voraus.

Welchen Sinn (διὰ τί fünfmal hintereinander! vgl. Dürks 37) hat denn also das Wort des Herrn an den Pharao (nach Rom. 9, 17), dessen Erklärung an jenem Abend (s. oben S. 316 f.) so stürmisch gefordert worden war? « Ein altes und treffendes Beispiel » (ὑπόδειγμα ἀρχαῖον καὶ ἀληθινόν) soll es verständlicher machen, nämlich das der Vivisektion, wie die « alten » Aerzte sie an lebenden Menschen vornahmen, um anderen Heilung zu bringen, natürlich nur an sol-

chen, die ohnehin durch ihre schweren Verbrechen dem Tode verfallen waren. Ein solcher war auch der Pharao. Gott sezierte ihm als weiser Arzt (1) durch die zehn Plagen gleichsam Glied für Glied (κατὰ μέρος), um dadurch « andere zur Vernunft zu bringen ». Dass es genützt hat, beweisen die Philister (2 Reg. 6, 6) und Rachab (Jos. 2, 10-11).

« Das Ende der apostolischen Lehre soll auch das Ende unserer Rede werden ». Aus der Zusammenschau von Rom. 9,22 und 2 Cor. 13, 11 (und Eph. 6,10) ergibt sich, dass « Gefässe des (göttlichen) Zornes » nur solche sind, die diesen Zorn verdienen, wie auch die Mahnung des Apostels καταρτίζεσθε (perfecti estote = bessert euch, wie die Bonner Bibel übersetzt) soviel besagt wie: macht euch selbst « von den Sitten her » (des göttlichen Wohlgefallens) würdig. (Die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe und ihren Anteil daran, deren Betonung die angeführte Stelle aus Eph. « werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke » — ihm doch so nahe legte, lässt der Homilet ganz ausser acht; sie hätten ihn ja auch in neue Schwierigkeiten verwickeln). Die Wolle (= φύσις) wird ja auch durch die menschliche Arbeit erst zum Gewebe (κατάρτισμα); sie gibt ihr auch die « Färbung » (βαφεὺς εἶ! col. 662) (2) Zwang oder Nötigung (zum Guten oder Bösen) gibt es nicht (οὐδὲν ἐξ ἀνάγκης), « mögen die Streitsüchtigen streiten so viel sie wollen » (κἂν φιλονεικῶσιν οἱ φιλόνεικοι).

So hat denn der Homilet « durch Gottes Gnade » und entsprechend seinem « Können » die versprochene Lösung gegeben (3). Dass sie keine vollständige Lösung ist und noch manche Fragen offen lässt, empfindet er selbst. So kann er auch nicht umhin, auf Röm. 9, 22 (*apta in interitum*) zurückzukommen. Daher auch sein Rat, sich auf keinen Disput einzulassen und solche, die Schwierigkeiten haben, an (die Theologen, wie Kranke an) den Arzt zu verweisen. Daher der abrupte, das eigene Unbehagen schlecht verhüllende Ausklang: « Möchten wir, von ihm gesund gemacht, dem einzigen Arzt und weisen Gott Lob emporsenden ».

(1) Diesen Vergleich wendet Severian mit Vorliebe an; vgl. ZELLINGER, *Studien*, S. 17, Z. 23-37; 102 n. 1-2.

(2) Den Vergleich der Seele mit der Wolle, die gefärbt wird und den Namen der angenommenen Farbe erhält, verwendet Severian auch in der Homilie *de fide et lege naturae* (48,1083).

(3) Den Hinweis auf die eigene Unzulänglichkeit (κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἡμετέραν) unterlässt Severian vor oder nach der versuchten Lösung von Schwierigkeiten wohl nie. Vgl. darüber Dürks pag. 28 sq.

Wenn es bei der vorstehenden Analyse unserer Homilie auch vornehmlich darum ging, gewissermassen ihren Sachverhalt herauszustellen und daraus Anhaltspunkte für die Antwort auf die Frage nach ihrem Verfasser zu gewinnen, so ist dabei auch ihre formale Seite hinreichend sichtbar geworden, um ein abschliessendes Urteil zu ermöglichen, ohne dass alle charakteristischen Wendungen in einer besonderen Zusammenschau geboten zu werden brauchen. Dieses Urteil kann m. E. nur lauten: Hier spricht Severian von Gabala und kein anderer. Auch das Urteil wird Zustimmung finden, dass mit ihr eine seiner relativ gehaltvollen Reden uns vorliegt, die als ein zwar unzulänglicher, aber nicht ganz ungeschickter Versuch, eines der schwierigsten dogmatischen Probleme homiletisch zu meistern, eine gewisse Beachtung wohl verdient. Insofern ist es nicht zu bedauern, dass gerade Chrysostomus mit oder ohne bewusste Berechnung byzantinischer « Verleger » seinen grossen Namen hat dazu hergeben müssen, um sie vor einem sonst wahrscheinlichen Untergang zu bewahren.

7) *In dictum apostoli « Non quod volo, facio, sed quod nolo, hoc ago »* (Rom. 7, 19), *et quomodo Jacob typus Christi fuerit.* P. gr. 59, 663-674.

Diese Rede ist in jeder Hinsicht ein Gegenstück zu der zuletzt besprochenen und die Erkenntnis, dass aus ihr dieselbe Persönlichkeit zu uns spricht, wie in der andern, drängt sich bei ihrer Lektüre ohne weiteres auf. Ihre Verwandtschaft mit dieser, aber auch mit anderen als Eigentum Severians gesicherten Homilien, ist so eng und so sehr fast Zeile für Zeile nachweisbar, dass ein Zweifel an dessen Urheberschaft schlechthin auszuschliessen ist. Montfaucon begnügt sich in seinem Monitum a. a. O. mit der Feststellung, dass sie vom Stil des Chrysostomus völlig abweicht. Doch wenn er dabei besonders den häufigen Gebrauch der Allegorie ad nauseam, imo ad φλυαρίαν usque hervorhebt, so verwechselt er hier die allegorische Auslegung der hl. Schrift mit der typischen. Auch Severian will als « Antiochener strengster Observanz » (Zellinger, *Studien*, S. 167) von jener nichts wissen, und wie so « ziemlich in allen Homilien » (ibid. S. 85), so lehnt er sie auch in unserer wiederholt (col. 669, 670) ausdrücklich ab, während er die ty-

pische (θεωρία) häufig verwendet ([1]). Auch Dupin hat sie nicht Severian zugewiesen, obwohl er mit der Zuteilung der Spuria Chrysostomi an ihn sonst gar zu freigebig ist ([2]). Die Oberflächlichkeit, womit er das tut, auch mit solchen Homilien, die von Severians Art sehr verschieden sind — und das gilt von der grossen Mehrzahl — berechtigt dazu, sein Urteil völlig ausser Acht zu lassen, wenn auch den vier von Zellinger als Eigentum Severians erwiesenen noch zwei weitere (*de s. spiritu* und *de zelo ac pietate et de caeco a nativitate* — s. oben unter No. 2 und 3) aus seinem Katalog (von insgesamt 28!) zuzuzählen sind, aber schwerlich noch eine weitere.

Schon die einleitenden Worte unserer Homilie erinnern an den Anfang der vorhergehenden (*in Chananaeam*): « Ich lobe euer Verlangen und bewundere den Eifer und erkenne diesen schönen Wetteifer an. Denn das ist keine Unordnung (ταραχή), die Lärm verursacht, sondern ein Drängen (θλίψις; Mtf. übersetzt maeror!), das den Kranz der Gerechtigkeit flicht ». Vgl. 55, 627 unten S. 341)... Gestern wurde uns diese unsere hl. Versammlung geraubt... Der Hippodrom nahm das Volk auf, und ich wundere mich (über euch), dass ihr den Wettlauf von Pferden aufsuchtet... Dort das Laufen von Pferden, hier der Wagen Gottes ». Dieser Vergleich wird dann weiter ausgesponnen. Die Frömmigkeit aber muss allem vorgehen προτιμᾶσθαι δεῖ; vgl. 59, 605 *in caecum:* δεῖ πάντα δεύτερα τίθεσθαι ἐλεημοσύνης und 48, 1081 *de fide et lege naturae:* δεῖ προηγεῖσθαι ἡμῶν τῆς ζωῆς τὴν εἰς Χριστὸν ἐλπίδα). Verteile dich nicht auf die hässliche Schau und den gotterfüllten Eifer (ἔνθεος ζῆλος; 59, 653 *in Chananaeam:* ἔνθεος προθυμία) ([3]). Im Gerichte Gottes kannst du dich nicht auf das Wort des Apostels non quod volo... (Rom. 7, 19) berufen, das viele für ihre Sünde zum Vorwand nehmen. So kommt Severian mit einer geschickten Wendung auf sein Hauptthema, um dessen Behandlung er wohl im Anschluss an seine Homilie *in Chananaeam,* die kurz vorhergegangen sein muss, gebeten worden war. Nicht nur die Anspielung auf die in dieser gerügten Unordnung an jenem Abend,

([1]) Hierüber siehe ZELLINGER, *Genesishomilien,* S. 57-58.

([2]) Vgl. ZELLINGER, *Studien,* S. 4, Anmerkung.

([3]) Auch das v. θολοῦν aus dem Anfang von *in Chananaeam:* εἰ καὶ ἐθόλωσεν ἡμᾶς kehrt hier zweimal wieder.

sondern auch die enge Verwandtschaft der Themen legen diese Vermutung nahe. Wir müssen also, fährt der Redner fort, die Gedanken des Apostels klarlegen. Zu dem Ende muss zuerst festgestellt werden, um was es sich an der betreffenden Schriftstelle handelt (*πάντων τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐν ταῖς Γραφαῖς λύσις ἡ ὑπόθεσις* (665); ähnlich *in Chananaeam* 59, 655: δεῖ... τὴν ὑπόθεσιν... ἐκλαβόντα s. u.). « Denn wenn einer die Absicht dessen, der spricht, erkannt hat und zu wem er redet und worüber, dann kann er eine leichtfassliche und eindeutige Erklärung (εὐκρινῆ καὶ ἀσύγχυτον.. θεωρίαν) seiner Worte geben ». Fast gleichlautende Stellen haben wir bereits oben S. 311 aus den severianischen Homilien *in Io. 1, 1* und *quomodo hic litteras scit* angeführt. Ausserdem ist mit dem Nachsatz unserer Stelle die schon vorher teilweise zitierte Stelle aus *in Chananaeam* (59, 655) zusammenzuhalten: δεῖ... ἄνωθεν τὴν ὑπόθεσιν ἐκλαβόντα οὕτως ἀπὸ τῆς ἀκολουθίας *τρανὴν* (? wohl τρανῆ; dem Sinne nach = εὐκρινής) *καὶ ἀσύγχυτον* παραδοῦναί με τὴν *θεωρίαν*. Die Wortverbindung εὐκρινής καὶ ἀσύγχυτος findet sich, diesmal als Attribut zu διάνοια, auch in dem Homiliefragment *de sacrificiis Kaini...* (62, 719), das, wie sich noch zeigen wird, ebenfalls dem homiletischen Nachlass Severians angehört. Ganz ähnlich ist die in 59, 715 (s. unten): σύντομον καὶ εὐκρινῆ δῶμεν τοῦ λόγου τὴν ἀπόδειξιν. Wenn also der Homilet über Rom. 9, 17 hinaus zurückgreifen will, so verspricht er doch, sich der Kürze befleissigen zu wollen, wie so oft (ἵνα συντόμῳ χρήσωμαι λόγῳ; vgl. 59, 715; 61, 800, ähnlich 59. 632, 655, 670, 689, 690; 63, 537 u. a. Stellen.

« Der Apostel malt das Bild des ganzen Menschen, des im Anfang geschaffenen, des im Gesetz erzogenen und des in der Gnade befreiten ». So spricht er in der Person Adams: « Ich lebte einmal ausserhalb des Gesetzes ». (Rom. 7, 9) Gemeint ist das Gebot: « Von jedem Baume... ». Vor der Uebertretung war die Sünde tot d. h. der Teufel, der « Sünde » genannt wird als ihr Lehrer, wie Christus die « Gerechtigkeit » ist (1 Cor. 1, 30). Denn « wer den Sprachgebrauch (ἰδιώματα) der Schrift nicht beachtet, gleitet oft aus und verfehlt das Ziel der Wahrheit » (ähnlich Chrysostomus, *in illud sufficit* 59, 511. Das Gebot, gegeben zum Leben, wurde durch meine (Adams) Uebertretung zum Tode. « Der Feind der Schriften stürzt sich sofort darauf: Ja, hat denn Gott die Sünde nicht vorhergesehen? ». Aber Gott sah auch, « wie aus dem Sauerteig (φύραμα Rom. 9, 21; 11, 16; 1 Cor. 5, 6, 7; Gal. 5, 9) der Uebertretung die hochgepriesene Schönheit der Erlösung aufblühen werde », er

sah die ἐνστάσεις (hier = instituta) der Märtyrer u. s. w. « Soll er etwa wegen des Vorauswissens (der Uebertretung) von der Schöpfung Abstand nehmen *oder* (fehlt im griech. Text; daher ist auch die Uebersetzung von Mtf. unverständlich) wegen der Voraussicht so grosser Güter das Geschöpf einführen? ». Das Gebot war für den Teufel die (gewünschte) Gelegenheit (Rom. 7, 11), um den Menschen die (naturhafte) Unsterblichkeit zu rauben. Die Sterblichkeit ist gegen die Natur (παρὰ φύσιν) gekommen, die Auferstehung brachte das Naturhafte (τὸ κατὰ φύσιν) zurück. Elias und Enoch (ἵνα τοίνυν μὴ *στοχασμοῖς* ἐπιβάλωμεν πρὸς τὰ θεῖα, ἀλλὰ τῇ ἀκολουθίᾳ χρησάμενοι « die tatsächliche Wahrheit erfassen »; vgl. zu dieser Stelle Zellinger, *Studien,* S. 33 u. 86, dazu 162; ähnlich 55, 621 *Cantate,* worüber unten) sind Unterpfänder (ἐνέχυρα) der ursprünglichen (ἀρχαία κτ.) Schöpfung; sie sind Repräsentanten der ganzen Menschheit und waren Christen, nicht dem Namen, aber der Potenz nach (τῇ δυνάμει). Auch Christus führt auf das Ursprüngliche zurück (Mt. 19,8) (col. 667-668).

Die Zuhörer werden unruhig. Daher: « Ich nehme das Wort (Mt. 19, 7 f.) wieder auf, aber ich bitte auch, uns doch im Kampfe helfen zu wollen (συναγωνίσασθαι; s. oben S. 316 u. 319) durch euer Schweigen (!), damit nicht der gegen uns andringende (ἀντιπνεύσας) Lärm das Verstehen unmöglich mache » (διαλύσῃ τὸ νόημα; vgl, 59, 632 *Filium prodigum,* 661 *in Chananaeam,* 694 *in Incarnationem*). In der Tat wiederholt Severian eine ganze Partie fast wörtlich; besonders kehrt der Gedanke, dass Christus den ursprünglichen Zustand wieder zurückführe, fünfmal wieder. (¹) Der τύπος (Vorbild, Modell) der Kirche war von Anfang an da (ἐπολιτεύετο; hier schon zum vierten Mal!) und dann kam der κανών (etwa die endgültige Form, Gestalt der Kirche, oder die « richtige » Kirche). Das Gesetz oder die Synagoge trat also in die Mitte dazwischen (παρεισῆλθεν, Rom. 5, 20), wie Lea zwischen Jakob und Rachel. Jene war « augenkrank », wie die Synagoge der Seele nach. Das ist nicht (blosse) θεωρία (typische Erklärung; s. Zellinger, *Genesishom.* S. 57-58), auch nicht « gezwungene Allegorie » (ἀλληγορία βεβιασμένη), sondern diese Geschichte (hinter αὕτη ist wohl ἱστορία zu ergänzen) des Jakob ist wirklich « Bild » (εἰκών: oder: dieses Jakobsbild ist wirklich « Bild »). Jakob ist « Bild »

(¹) Die Erneuerung (ἀνακαινισμός) durch Christus war schon das Thema seiner ersten Gastrede *in Apparitionem* (65, 15-26; s. oben S. 299) und wird in seinen späteren Homilien immer wieder vorgebracht, so *de sigillis* (63,533), Armena II (Aucher 21), *de sacrificiis Kaini et Abel* (62, 719; s. unten).

dessen, der sagt: Der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt legen kann (Mt. 8, 20), wie die Himmelsleiter « Bild » des Kreuzes ist (1). Man « muss ja überall das Gewaltsame der Allegorie vermeiden und das Gesetz durch Schriftzeugnisse belegen » (μαρτυρίαις ἐγγράφοις σφραγίζειν; col. 669, n. 4) (2) was denn auch reichlich geschieht, indem Stellen aus dem N. T. (Io. 1, 50-51, 1 Tim. 3, 14-15 u. a.) mit Gen. 28 in Parallele gestellt werden. Also, das Gesetz « trat dazwischen » — τοῦ προκειμένου δὴ ἔχεσθαι καὶ εἰς τὸ προκείμενον ἐπανελθεῖν ἀναγκαῖον —, auch die Sünde, auch der Teufel. *Ego carnalis* (Rom. 7, 14) ist der Mensch unter dem Gesetz, der sich selbst der Sünde « verkauft » hat, wie manche sich heute noch selbst verkaufen durch Heirat mit einer Sklavin oder aus Not, und zumal bei einer schlechten Gewohnheit ist die Befreiung schwer; δευτέρα γὰρ φύσις ἡ συνήθεια (col. 670 unten) (3). Mit den Worten: *non enim quod volo bonum* (Rom. 7, 15) spricht also der Mensch unter der Gewalt der Sünde. Christus hat ihn, d. h. die ganze Menschheit, befreit. Also hat Paulus, gleichsam auf *einem* Bilde, den Menschen dargestellt und zwar τὸν πρὸ τοῦ νόμου, τὸν ἐν νόμῳ, τὸν μετὰ τὴν χάριν (col. 671). Das ist das Ergebnis einer Exegese von pedantischer Breite, die 6 Spalten (bei Migne) füllt, trotz der dreimaligen Versicherung des Redners, dass er sich kurz fassen werde (ἵνα συντέμω; s. oben S. 323) Kein Wunder, dass seine Zuhörer unruhig wurden.

Aber es bleibt ihm noch eine andere Frage (τὸ ἕτερον ζήτημα) zu beantworten, die der Christologie angehört. Sie ist wohl bei (nach?) seiner Homilie τῇ προτεραίᾳ (col. 671) an ihn gerichtet worden, d. h. wegen des in der Einleitung (siehe oben!) Gesagten, an einem der zurückliegenden Tage: könnten die Apollinarier (4) und mit ihnen die Arianer und Eunomianer — Severian unterscheidet zwischen beiden (59, 699 *in Incarnationem,* Armena VI = Aucher 229 bei Zellinger, *Studien,* S. 41, 68) — mit ihrer Behauptung, der Erlöser habe nur

(1) Die termini τύπος und εἰκών werden abwechselnd im gleichen Sinne verwendet.

(2) Vgl. zu dieser Stelle wieder ZELLINGER, *Genesishomilien,* S. 57, besonders Anmerkung 6) und *Studien* S. 166 ff.

(3) Dieselbe Sentenz wörtlich so auch in der Homilie *in caecum* oben S. 306 ff. (59, 604).

(4) Dass Severian sich auch sonst gegen die « Sekte des Apollinarius » wandte, ergibt sich aus einem Scholion des cod. syriacus 688, fol. 211b (British Museum), das von ZELLINGER (*Studien,* S. 116-117) vermerkt wird.

Fleisch, nicht auch eine Seele angenommen (offenbar wegen Io. 1, 14), nicht Recht haben? Die Antwort lautet: Nach dem Sprachgebrauch der Schrift sind unbeseeltes Fleisch (σάρξ ἄψυχος) und toter Leib (σῶμα νεκρόν) gleichbedeutend. Wenn man statt der Seele (ψυχή) die Gottheit einführt, dann überträgt man auch Hungern, Dürsten u. dgl. auf sie. Aber das ist es ja gerade, was der Häretiker will. Die Trichotomie (ψυχὴ καὶ σῶμα καὶ πνεῦμα) ist auch nicht 1 Thess. 5, 23, noch auch 1 Cor. 14, 15 gelehrt. Auch hat Christus den ganzen gefallenen Menschen erneuert.

Nicht unwichtig für die zeitliche und dogmengeschichtliche Einordnung unserer Homilie und die Erkenntnis der christologischen Anschauungen ihres Verfassers ist die Antwort, die er auf den Einwurf erteilt, Gott sei auch in den Aposteln gewesen (col. 672): « Aber ein anderes ist « Einwohnen » (ἐνοικῆσαι), ein anderes « Aufnehmen » und « Vereinigtwerden » (ἀναλαβεῖν καὶ ἑνωθῆναι) ». Von uns gilt inhabitabo in illis (2 Cor. 6, 16; Lev. 26, 12). « Da aber eben der Leib (αὐτὸ τὸ σῶμα) Christi vom Mutterschosse an (mit ihm) vereinigt, (ἑνωθέν), (sein) Tempel (ναός) geworden ist, so hat er nicht gemäss dem Fortschritt seines Erdenwallens (οὐ κατὰ προκοπὴν πολιτείας) Gott als (ihm) innewohnenden (θεὸν ἐνοικοῦντα) (in sich) aufgenommen, sondern zugleich wurde der 'Tempel' gebildet und zugleich nahm Gott Wohnung in ihm (ἐνῴκησε). 'Tempel' also war der *Leib* des (mit ihm) vereinigten Christus » (ναὸς οὖν ἦν τοῦ ἑνωθέντος Χριστοῦ τὸ σῶμα).

Vorläufig wird es genügen, aus dieser Stelle den Schluss zu ziehen, dass unsere Homilie der Zeit vor dem nestorianischen Streit angehört, auf die nicht nur die Polemik gegen Apollinaristen und Eunomianer hindeutet, sondern auch die unbefangene Verwendung der Bezeichnung der Menscheit des Herrn als Tempel (ναός) der Gottheit.

Aus dem Kreise der Zuhörer war Severian aufgefordert worden, die von ihm (s. oben) angeführten Stellen 1 Thess. 5, 23 und 1 Cor. 14, 15 näher zu erklären. Das war manchen Zuhörern des Guten dennoch zuviel. Deshalb unterbricht er die oben angeschnittene Erklärung wieder einmal mit der Bitte, man möge doch seiner Ermüdung zu Hilfe kommen (und sich ruhig verhalten) (1); « denn es ist

(1) παρακαλῶ, συναγωνίσασθέ μου τῷ καμάτῳ, was Mtfc. unrichtig wiedergibt durch mecum certate et laborate (?). Die Parallelstellen aus anderen Reden Severians siehe oben S. 316.

keine kleine Sache, eine häretische Distel auszuhauen ». Indem er in ungewohnter Kürze auf Grund von 1 Cor. 14, 12 und 12, 11 das Wort πνεῦμα an beiden Stellen als gleichbedeutend mit ἐνέργεια (Wirken) des hl. Geistes = χάρισμα erklärt, findet er die dem Redner wie den Zuhörern sicherlich willkommene Gelegenheit, seine Rede durch eine kurze Paränese zu beschliessen: das χάρισμα wird durch Eifer vermehrt, durch Vernachlässigung (ἀμέλεια) geht es verloren. « Mögt ihr alle seiner teilhaftig werden! ».

Müde und nicht ohne Ausdruck des Verdrusses auf seiner sonst so selbstzufriedenen Miene sehen wir unseren Prediger den Ambo wieder verlassen. Wenn man ihm auch wegen seines lebhaften Temperamentes, seines gefälligen Plaudertones, seiner geradezu verblüffenden Schriftbeherrschung, so mancher treffenden Bemerkung, so mancher geschickt geprägten, schlagwortartigen Wendung und nicht trotz, sondern vielleicht gerade wegen seines fremdartigen Akzentes und seiner rauhen Guttural-und Lispellaute (vgl Socrates, *Hist. eccles.* VI, 11) im allgemeinen gerne zuhört, so hat man doch für seine behagliche und auf die Dauer ermüdende Einförmigkeit nicht immer die nötige Geduld. Aber sein zäher, kämpferischer Eifer und sein Ehrgeiz führen ihn immer wieder auf den Ambo der hauptstädtischen Kirchen zurück. In der Beschreibung einer severianischen Homilie (richtiger wohl: conférence) dürfen auch die kleinen Merkmale seiner Redeweise nicht ganz übergangen werden. Sie mögen deshalb, soweit sie oben noch nicht aufgezeigt wurden, noch nachgetragen werden: βλέπε (664), βλέπε πῶς (665, 667), πρόσεχε ἀκριβῶς (666-668), καὶ ὅρα μοι (667), ἵνα συντέμω (670, 671). Sie runden gleichsam das Bild einer Homilie des Syrers ab.

8) *In proditionem Servatoris et in lotionem pedum.* P. gr. 59, 713-720.

Diese Homilie umfasst bei Migne nur 4 $^{1}/_{2}$ Spalten und wäre, wenn sie wirklich von Severian herrührt, ungewöhnlich kurz ausgefallen. Aber dieser Umstand fände seine ausreichende Erklärung schon darin, dass es sich bei ihr, zum Unterschied von seinen ausgedehnten Konferenzvorträgen, diesmal um eine Morgenbetrachtung handelt und der Prediger selbst andeutet,

dass er den Beginn der eucharistischen Feier nicht länger hinhalten wolle (¹). Ausserdem weist der Text eine Reihe von Lücken auf, durch die der Zusammenhang der Rede unterbrochen wird, und wimmelt geradezu von Schreibfehlern, sodass er stellenweise unverständlich geworden ist (so col. 719-720: ἡ σήμερον ἡ ἡμέρα..). Am auffallendsten aber ist, dass n. 4 (col. 718) aus dem Zusammenhang völlig herausfällt. Die Worte τούτων οὕτω γενομένων sind ohne Beziehung zum Vorhergehenden, und die dann folgende Frage der Jünger: ubi vis paremus...? (Mt. 26, 17) mit der sich anschliessenden, wiederum lückenhaften Betrachtung über die Sendung der Jünger Petrus und Johannes und über den Ort des Abendmahles (das ὑπερῷον) kann wohl kaum in ein und derselben Homilie nach der Fusswaschung vorgebracht worden sein. Vielleicht liegen die Bruchstücke aus zwei verschiedenen Homilien vor. Diese Vermutung findet eine Stütze in der Tatsache, dass der cod. syriacus 688 fol. 211ᵇ eine Homilie Severians über die Fusswaschung bezeugt. « Aus jener Homilie », heisst es dort, « auf: Als unser Erlöser aufgestanden war vom Mahle, wusch er die Füsse seiner Jünger ». (Io. 13, 4-5 (bei Zellinger, *Studien*, S. 117). Zudem bietet der cod. copticus Vatic. 31 an 6. Stelle eine Lesung aus Severiani episcopi Gabalorum homilia in feria quarta ad undecimam horam und der cod. copt. Vatic. 34, fol. 144 ff. eine « sehr umfangreiche » Lesung aus derselben Homilie (*S. Severiani episc. Gabalorum catechesis ad undecimam horam feriae quartae* (nach Zellinger, *Studien*, S. 119). Da mir diese Texte nicht zugänglich sind, muss ich die Frage offen lassen, ob nicht etwa der vorhin angeführte Abschnitt über die Sendung der Jünger aus dieser Homilie in feria IV stammt. Dasselbe gilt von der Frage, ob es nur der korrumpierten Gestalt des Migne'schen Textes zuzuschreiben ist, dass unsere Homilie auch sonst wie keine andere den Eindruck der Inkohärenz und Zerfahrenheit hinterlässt. So bleibt die Frage, die der Prediger sich gestellt hat, warum der Herr dem Judas zuerst die Füsse gewaschen habe (col. 716: « er scheint ihn zuerst gewaschen zu haben; διὰ τί?), unbeantwortet. Er begnügt sich anscheinend damit, darzulegen, warum er den

(¹) « Aber da die μυσταγωγία des Erlösers nun beginnen soll (πρόκειται),... muss die Rede der Zeit weichen »; col. 719.

Verräter nicht übergangen habe. Seine Erklärung dafür ist: Judas würde sonst den willkommenen Vorwand aufgegriffen und sich gesagt haben: er hat mich von sich gewiesen! « Gott sah ein zerbrochenes Herz und wollte das von selbst zerbrochene nicht seinerseits zerbrechen » (nach Mt. 12, 22) « Dennoch (?!) wusch er seinen Jüngern die Füsse ». Der Improvisation darf man es wohl nachsehen, wenn der Prediger die Antwort des Herrn an Johannes den Täufer, der sich gegen seine Taufe sträubt, erst weitläufig umschreibend wiedergibt und dann seelenruhig fortfährt: *μόνον* εἶπεν: ἄφες ἄρτι!

Soviel über den überlieferten Zustand der Homilie. Aber ist sie, oder richtiger, sind die Bruchstücke auch wirklich Eigentum des Severian von Gabala? Dafür enthält unser Text bei allen Lücken und Mängeln noch der Kennzeichen genug, die in ihrer Gesamtheit, ohne dass sie restlos alle herausgestellt zu werden brauchen, zur « Sicherstellung » seines Eigentums völlig ausreichen.

Schon gleich die einleitenden Worte sind uns dem Sinne nach bereits in anderen Homilien Severians begegnet. Ueber das Kreuz Christi, so beginnt er diesmal anscheinend unvermittelt, können wir nur soweit sprechen, als Gott uns Erkenntnis gibt. Aber unsere Empfänglichkeit ist beschränkt und Gott hat seine Belehrung unserer Schwäche angepasst (*ἀνθρωπίνῃ δυνάμει* μετρεῖται τὸ λεγόμενον, οὐχ *ὡς αὐτῆς τῆς δυνάμεως ἀρκούσης* καταλαβεῖν, ἀλλ' ὡς τοῦ θεοῦ παρέχοντος· οὐχ ὅσα δύναται δοῦναι ὁ διδούς, ἀλλ' ὅσα χωρεῖ ὁ λαμβάνων... οὐδὲν οὖν ἐλάλησεν ὁ θεὸς πρὸς ἡμᾶς κατὰ τὴν *ἁρμόζουσαν* αὐτῷ τελειότητα, ἀλλὰ *πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν* ἐμέτρησε τὸ λεγόμενον, col. 714-715). Man vergleiche damit die zum Teil gleichlautenden Stellen in 59, 645 *quomodo scit*, 694 *in Incarnationem*, 55, 621 *Cantate* (oben S, 312). Der hier ausgesprochene Gedanke, gehört zu den Registern, die Severian bei jeder sich bietenden Gelegenheit zieht. Wenn er 59, 645 bemerkt: « Ich weiss, dass ich von dieser Auffassung (ἔννοια) schon früher bei euch gesprochen habe », so wird er sich wohl damit gerade auf unsere Rede beziehen, wo er sie am ausführlichsten entwickelt hat.

Nachdem der Redner daran erinnert, dass « heute am fünften Tage des Sabbat » Jesus seinen Jüngern die Füsse gewaschen, das Paschamahl gehalten und das « erlösende Geheimnis des Leidens », die μυσταγωγία, übergeben habe, und damit sein Thema angekün-

digt hat, fährt er fort: ἔλθωμεν οὖν εἰς τὴν ἀκολουθίαν (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 33 u. 85f) τέμνοντες (natürlich!)... σύντομον καὶ εὐκρινῆ δῶμεν τοῦ λόγου τὴν ἀπόδειξιν, womit die Parallelstellen auf S. 323 zu vergleichen sind. Christus hat seine Jünger schon früher auf sein Leiden vorbereitet. « Das geschieht ja auch bei Gewittern; der Blitz belehrt, indem er vorausgeht, die Vernunft, dass der Donner zu erwarten ist, damit seine Erwartung einer allzu grossen Furcht vorbeuge » (715). Auch dieser, Theophilus von Antiochien entlehnte Vergleich gehört zu Severians repertoire (siehe Zellinger, *Studien*, S. 37 und 168f) und klingt an unserer Stelle noch deutlicher als sonst an seine Quelle an. In Anlehnung an diesen Vergleich sei auch auf die in unserer Rede an anderer Stelle gegebene Ausdeutung des Dreinamens des Apostels Johannes, des « Donnersohnes » hingewiesen, in dem der Herr « die Gebote der Gerechtigkeit aufleuchten » lässt (718). Eine ähnliche Deutung gibt Severian in *de sigillis* (63, 541): βροντᾷ τὴν θεολογίαν.

Bei seiner Vorliebe für solche Ausdeutungen ist ihm denn auch die Wahl eines Obergemaches (ὑπερῷον) für die Feier des Abendmahles nicht von ungefähr: « denn nirgendwo übergibt Christus das Geheimnis an niedrig gelegenen Stätten » (718). Diese Behauptung ist ebenso kühn wie die oben S. 313 angeführte: « Nirgendwo findest du ihn hinabsteigend ».

Gleich der zuletzt besprochenen Severianrede (siehe oben S. 326) enthält auch die unsere eine für die Kenntnis der Christologie des syrischen Bischofs wichtige Stelle. In seiner apodiktischen Art erklärt er: « Nirgendwo findest du den Erlöser sein Leiden erwähnen, ohne die menschliche Person (πρόσωπον) einzuführen und wie ein anderer von einem anderen zu reden... nirgend findest du den « Erlöser » überliefert werden, sondern der ' Menschensohn ' wird überliefert; und überall spricht er wie ein anderer von einem anderen » (715). Nicht so, wenn er von seiner Gottheit spricht; dann sagt er γυμνῶς: « Ich und der Vater », nicht: « ich und der Vater, der mich gesandt hat ». Wir begnügen uns vorläufig mit der Feststellung, dass nach dem Ausbruch des nestorianischen Streites kein Prediger in Konstantinopel sich so hätte ausdrücken können, ohne Widerspruch zu finden, und dass im letzten Glied unserer Stelle Severians Lieblingsthema von der « Sendung » und die ihm so oft gegebene Erklärung anklingt (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 70, oben S. 286).

Bald darauf begegnen wir einem weiteren alten Bekannten aus Severians Homilien, dem Ausruf αἰσχυνέσθωσαν οἱ αἱρετικοί (s. oben

S. 286), aber ohne Beziehung zum Vorhergehenden, weil der Text lückenhaft ist. Dass er durch Io, 13, 13 veranlasst ist, zeigen die nachfolgenden Worte: « Wenn der Erlöser sagt, 'ich tue den Willen meines Vaters' dann sagen sie gleich: siehst du, dass er wie ein Diener untergeordnet ist? » Severians Art erkennen wir weiter an der Umständlichkeit, womit er aus Anlass der Haltung des Judas bei der Fusswaschung den Unterschied zwischen Demut und Heuchelei auseinandersetzt und an Beispielen aus der Schrift (Jacob und Abner, Jacob und Esau) erläutert (col. 716), wobei er seiner Neigung zum Exegesieren freien Lauf lässt. Zu Petrus spricht der Herr: Gib deine Widerrede (ἔνστασις s. oben S. 318) auf! Petrus zeigt sich eigensinnig und rechthaberisch (μονότονος καὶ φιλόνεικος). An Selbsterkenntnis fehlt es aber auch Severian selbst. Es berührt uns seltsam, wenn gerade er emphatisch ausruft: Χριστιανῶν ἦθος οὐκ ἔστι μονότονον.. οὐ δεῖ αὐτὸν ποικίλον εἶναι εἰς ἐπιβουλήν (! 717; vgl. oben S. 308). Es wäre wohl zu keiner Chrysostomustragödie gekommen, hätte er sich diese Lehre nur selbst zu Herzen genommen! Seiner Neigung folgend, alles aus der Schrift zu belegen und zu erläutern, bringt er denn eine Reihe von Beispielen der μονοτονία, die sich aber eines besseren belehren lässt (Johannes B., Jeremias, Moses). Der Exeget verrät sich auch in der besonderen Hervorhebung des « Du » in der Antwort des Petrus (Io. 13, 6; τὸ γὰρ σὺ πολλὴν ἔχει δύναμιν). Da er mit seinem Exkurs über die μονοτονία vom Thema der Fusswaschung abgekommen war, so kann das nun folgende ἀλλ' εἰς τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν in einer Severianrede nicht überraschen. Zum Gesamtbild seiner Persönlichkeit gehört endlich die ängstliche Besorgnis, womit er in seinen Homilien Ausdeutungen von Schriftstellen vorzubeugen sucht, die von Häretikern in ihrem Sinne gemacht werden könnten (siehe Zellinger, *Studien*, S. 149). Diese zeigt sich auch in unserer Homilie. Als er auf die Sendung der beiden Jünger nach Mc. 14, 12 ff. zu sprechen kommt, stellt er selbst die Frage: « Warum (διὰ τί) sagt er den Ort voraus und lässt seine Jünger noch danach fragen? » Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs legt er dann, wie so oft, dem Herrn selbst in den Mund: « Mir geziemt es als Gott vorauszusagen, euch als Menschen zu fragen » (718).

Unsere Homilie ist in Konstantinopel vorgetragen worden. In der Paränese mahnt nämlich der Prediger, das Fasten nicht vorzeitig abzubrechen; man dürfe die Fröhlichkeit (εὐφροσύνη) der Auferstehung nicht vorwegnehmen. « Viele auch von den Grossen haben Strafe und Tadel erfahren, weil sie bei kaiserlicher Trauer

schwelgten » (720), ein deutlicher Hinweis auf das milieu der Reichshauptstadt.

Damit sind wohl die Hauptmomente herausgestellt, durch die unsere Homilie auch ohne äussere Bezeugung die volle Möglichkeit bietet, ein sicheres Urteil über ihren Verfasser abzugeben. Die Persönlichkeit des Bischofs von Gabala tritt aus ihr unverkennbar hervor. Es fehlen ihr auch die kleinen Kennzeichen nicht, wie die häufige Frage nach dem Warum (διὰ τί: Dürks, 37), ὅρα πῶς (715), βλέπε (716, 718), ὁρᾷς, ὅτι (717) und die bereits angeführten.

Leider wird ihre Verwertung durch den lückenhaften Zustand, in dem sie uns vorliegt, stark beeinträchtigt. Auch die Frage, ob es sich um eine ursprünglich zusammenhängende Homilie handelt oder um zusammengekoppelte Bruchstücke von zwei verschiedenen, wird sich kaum mit voller Sicherheit entscheiden lassen.

9) *De poenitentia et in Herodem et in Ioannem Bapt.*. P. gr. 59, 757-766.

Die Ueberschrift dieser Homilie bei Montfaucon-Migne wird ihrem Inhalt wenig gerecht. Angemessener würde sie lauten Contra voluptates et de fructibus poenitentiae, und als Untertitel wäre hinzuzufügen: vel de duobus conviviis. Die Person des Täufers beschäftigt den Homileten nur dadurch, dass er bei seiner Erwähnung den eigentlichen Gegenstand seiner Predigt vorübergehend aus den Augen verliert.

Ueber die bisherige Beurteilung unserer Homilie liesse sich das zu *In Chananaeam* Gesagte (siehe oben S. 315) wiederholen: Sie wurde zwar Chrysostomus, dem schon Photios sie zuschrieb, mit gutem Grund abgesprochen, aber nicht einmal Dupin dachte an Severian als ihren Verfasser. Doch schon die Bemerkungen, die Montfaucon seiner Text-Ausgabe vorausschickt, können zur Vermutung führen, dass sie mit der genannten Homilie das Kind desselben Vaters sei, also Severian angehört. Hier wie dort die gleiche Mischung von scharfer Kritik ihrer Schwächen und Anerkennung ihrer Vorzüge. *Non diffiteor,* so urteilt der Mauriner, *hic quaedam bona, utilia et ingenuose dicta occurrere, sed tanta perplexitate, tam*

involuta verborum serie, dass, wer von Chrysostomus herkomme, sich in eine andere Welt versetzt glaube... Non negari potest hunc quoque scriptorem inventione valere, aber seine Rede arte vielfach in φλυαρίαν aus. Eine sorgfältige Prüfung des Inhalts hat mir denn auch die feste Ueberzeugung gebracht, dass sie in der Tat Severian zugesprochen werden müsse. Mag nun auch die hier folgende Analyse keine besonders frappanten Beweise erbringen, die jeder für sich schon durchschlagend wären, wie etwa klare Hinweise auf frühere Reden desselben Autors oder Bezeugungen durch spätere, die als Severians Eigentum gesichert sind, so fehlen ihr keineswegs die charakteristischen Merkmale, die in ihrer Gesamtheit ein überzeugendes Argument darstellen, und nichts ist in ihr zu finden, was gegen Severian spräche. Freilich, wer mit der Art Severians nicht vertraut ist und sich auch nicht der Mühe unterzieht, die Homilie selbst aufmerksam zu lesen, mag zu dem bequemen Urteil kommen, die vorgelegten Beweismomente reichten zu einer völlig einwandfreien Zueignung an Severian nicht aus. Zudem liesse sich unsere Darlegung noch bedeutend erbreitern und vertiefen; aber wollte man unsere Homilie geradezu Satz für Satz und Wort für Wort zu der grossen Masse seiner sonstigen Reden in Parallele stellen, so käme man an kein Ende. Die Aehnlichkeit des Gegenstandes, soweit sie aus den Ueberschriften zu erschliessen ist, mit den Homilien *de compunctione* (49, 323-366), die Chr. Martin dem Syrer zurückgegeben hat (siehe oben S. 1), und *in filium prodigum* (59, 627 ff, bei Zellinger, *Genesishomilien*, S. 47 ff), lädt dazu ein, sie jedenfalls mit diesen genau zu vergleichen. Ein solcher Vergleich kann aber nur dann von entscheidender Bedeutung werden, wenn diese Homilien nicht nur tatsächlich den mehr oder weniger gleichen Gegenstand behandeln, was durchaus nicht der Fall ist, sondern auch zeitlich der unseren so nahe ständen, dass Verweisungen von hüben oder drüben sich für Severian von selbst ergeben hätten. Aber so wenig wie die erste Voraussetzung, braucht auch die zweite vorzuliegen. Dann aber bedeutet das tatsächliche Fehlen solcher Beziehungen keine Instanz, die gegen einen gemeinsamen Autor spräche.

Es ist zwar noch kein eindeutiges Merkmal, wenn unser Prediger bei seinem Erscheinen auf dem Ambo mit Hände-

klatschen (κρότοι) begrüsst wird. Doch finden wir zu Beginn der Severianrede *Non quod volo* eine ähnliche Situation angedeutet (siehe oben S. 316), und *in serpente* (56, 510) glaubt Severian eine bedeutsame Stelle wiederholen zu müssen, weil sie seiner Meinung nach für manche Zuhörer unter dieser Art des Beifalls (κρότος) verlorengegangen war. Auch hier, wie an den beiden anderen Stellen, kein eigentlicher Tadel, keine Bitte, solches zu unterlassen, — wie so oft bei Chrysostomus — ein Verhalten, das gerade auf Severian passt, dem die Gunst seiner Zuhörer durchaus nicht gleichgültig war (siehe oben S. 316). Jedenfalls ist seine Ablehnung der Ovation so vorsichtig wie möglich gehalten: « Vor eurem Händeklatschen wollen wir doch dem Nutzen den Vorzug geben » (757). Um so deutlicher verrät er sich, wenn er fortfährt: « Schön ist zwar auch die Rede über den Glauben und für gottliebende Seelen geziemend, und so oft wir bei euch den Eifer erweckt sehen, wenn ihr über den Glauben hört, lernen wir die Herrenliebe eurer Seele genau (ἀκριβῶς!) kennen ». Er hat also bis dahin ganz vorwiegend über den Glauben gesprochen, was gerade auf Severian zutrifft (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 42 und 147) (1). Er war damit den Wünschen seiner Zuhörer entgegengekommen (*in serp.* 56, 504) οἶδα ὅτι πολὺς ὑμᾶς ἔχει πόθος τῶν δογματικῶν λόγων; sie bewiesen so ihre « Herrenliebe », wie der gute Sklave (εὔνους οἰκέτης) sich freut, wenn sein Herr gelobt wird — ein bei Severian häufig wiederkehrender Vergleich. « Es ist aber auch schön, das Gefäss der Seele auszufegen, damit es durch die ethische Belehrung gereinigt, aufnahmefähig erfunden werde für den Balsam der Gotteslehre » (757). Der Prediger betritt also mit unserer Homilie ein neues Gebiet, jedenfalls ein solches, auf dem er sich seinen Zuhörern gegenüber noch wenig betätigt hat, nämlich das der moralisierenden Homilie. Aber auch bei einer Rede über den « Wandel » (πολιτεία, auch oben S. 326) bedarf es gar genauer Prüfung (σφόδρα δεόμενος ἀκριβοῦς ἐξετάσεως) — was Severian bei dogmatisch-exegetischen Fragen gewöhnlich betonen zu müssen glaubt, z. B. 59, 689 *in Incarnationem*; denn für die Neigung

(1) Doch geht Zellinger zu weit, wenn er behauptet, die trinitarischen Fragen bildeten das Thema aller (?) severianischen Homilien. Vgl. 56, 562 Pone: er hat auch τὰ ἠθικά behandelt.

zum Wohlleben sind Leichtsinn und Verzweiflung gleich gefährlich. Beiden Extremen will seine Predigt vorbeugen. Sie soll also in zwei Teile gegliedert sein (757). Diese Zweiteilung wird auch im grossen und ganzen durchgeführt, besonders durch die Behandlung der zwei Gastmähler, des einen im Palaste des Herodes, des anderen im Hause des Pharisäers.

Bei der Ausführung des angekündigten Themas geht der Homilet von 1. Cor. 10, 12 (*qui se existimat stare*) aus. Viele Schriftstellen — so ist es Severians Art — erweisen, dass Gott in keiner Sündengefahr seine Hilfe versagt; aber der Aufschub der Strafe bedeutet kein Versagen seiner Gerechtigkeit, was an Ps. 7, 12 erläutert wird. Hier begegnen wir einer schon in einer oben besprochenen Severianhomilie angetroffenen charakteristischen Bemerkung: μικρόν ἐστι κατὰ τὴν λέξιν ὑπερβατόν (52, 782, siehe oben S. 288), nämlich κατ' ἑκάστην ἡμέραν; denn ἐὰν ἀκριβῶς ἀκούσῃς — wieder eine severianische Formel —, auch das Heute gehört dir nicht ganz. Ausführlich wird in diesem Zusammenhang Mt. 5, 25 ausgedeutet und mit Hilfe von Gal. 5, 17 auf die Beherrschung der Begierlichkeit angewandt. Die beiden Prozessgegner sind, ἐὰν ἀκριβῶς ἐξετάσῃς, die ἐπιθυμία τοῦ κόσμου und die ἐπιθυμία βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Der Weg ist das Leben (759-760) Eingestreut findet sich wieder der von Severian so gern gewählte Vergleich mit der Tätigkeit des Arztes (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 17, 102; 56, 496; 59, 631, u. a.), der aus Wohlwollen schneidet und brennt. Zwei Gastmähler des Evangeliums sollen zeigen, welches das Ende des Genussüchtigen und welches die Frucht der Busse ist. Das erste soll auch als Warnung dienen, die Augen nicht an öffentlichen Schaustellungen zu weiden (des Hippodroms, Theaters: μανικὸν γὰρ θεαμάτων ἀσέμνων ἐλπίς), (1) wobei in drastischer Weise die elenden Rollen des Tierkämpfers, des mimus und des Tänzers geschildert werden. Wer statt dessen aber unheilige Lust in Gastmählern sucht, tut im Grunde das gleiche: er macht sein Haus zum Theater. Doch wohl verstanden! οὐδὲ γὰρ τοῦ θεάτρου μισῶ τὸν τόπον, ἀλλὰ δέδια τῶν συνιόντων τὸν τρόπον — Severian liebt als geschulter Rhetor gereimte Isocola; vgl. oben S. 312 Er steht am kaiserlichen Hofe in Gunst und weiss sie zu schätzen. Deshalb möchte er das Gastmahl des Herodes, von dem er eine

(1) Aus Severians Homilien liesse sich eine hübsche Sammlung von ἀποφθέγματα gewinnen.

breite Schilderung gibt, lieber ein τυραννικόν als ein εἰς βασιλικόν nennen (761). Zum Versprechen des Herodes an die Tänzerin bemerkt er: αἴνιγμα τὸ λεγόμενον (ähnlich 59, 629, 631). Seinem Hang zur Abschweifung gibt unser Prediger in der umständlichen Schilderung der Persönlichkeit des Täufers nach (siehe oben S. 332 unsere Bemerkung zur Ueberschrift). Dieser wird zum Märtyrer der Keuschheit (σωφροσύνης — βλέπε πῶς!), aber auch wenn keine Verfolgung offensichtlich ist, gibt's Gelegenheit zum Martyrium überall (vgl. 52, 778; 55, 627). Hübsch ist das Wortspiel — Severian liebt solche; siehe oben S. 297 —: Herodes und Herodias werden nicht εἰς σάρκα μίαν, ἀλλ' εἰς ἀσαρκίαν μίαν; ebenso die Apostrophierung des Herodes (vgl. Dürks 36): « Bitte sie nicht, noch einmal zu tanzen,... sonst bleibt dir nichts übrig als betteln zu gehen ». Wie kann man nur einer Tänzerin oder einem Tänzer Beifall spenden, bei denen doch alles nur Berechnung ist (τῶν κρότων λογισμοί)!

Das Gastmahl im Hause des Pharisäers soll erkennen lassen, welches die Früchte der Busse sind (764). Die Behandlung ist wohl noch reicher an geschickt formulierten Sentenzen severianischer Prägung als die vorhergehende Partie; so, wenn das Erscheinen der Sünderin mit dem Alabastergefäss in den Händen und Tränen in den Augen glossiert wird, τὸ *ἄψυχον* σκεῦος τοῦ μύρου, ἡ *ἔμψυχος* πηγὴ τῆς μετανοίας: πᾶς ἁμαρτάνων δυσωδίαν ἐργάζεται, πᾶς μετανοῶν μύρον σκευάζει. « Die Augen sind nicht nur zum Sehen, sondern auch zum Weinen »; denn ὅθεν τὰ ἁμαρτήματα, ἐκεῖθεν καὶ τὰ ἰάματα.., ὅπου ἡ ῥίζα τῆς ἀκολασίας, ἐπεῖ ἡ πηγὴ τῆς θεραπείας (vgl. 59, 631 *in Filium prodigum:* τὰ φάρμακα τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐξ ἑαυτῶν ἔχομεν). Die Sentenz ὅθεν τὰ ἁμαρτήματα wiederholt sich bei der Antwort auf die Frage, warum (διὰ τί) die Sünderin die Füsse des Herrn mit ihren Haaren trocknet statt mit einem Linnentuch: ἐπειδὴ πολλάκις ἔπλεξεν ἀσεβῶς, ἅπαξ ἔλυσεν εὐσεβῶς (765). Im Munde Severians ist es aber nichts weiter als eine rhetorische Floskel, wenn er bemerkt: « Und wenn du ein reines Herz hast und nicht alle Tränen über dich zu weinen brauchst, so leihe auch mir einen Teil deiner Tränen »! — Den Exegeten verrät die Bemerkung: « Die Beifügung des Artikels hat etwas zu bedeuten (*der* Prophet), ohne allerdings sein übliches πρόσεχε τῇ ἀκριβείᾳ. Dieser Imperativ kommt in der ganzen Homilie nur einmal vor, um so häufiger Severians Lieblingsadverb ἀκριβῶς (fünfmal, neben ἀκριβής und ἀκριβεία).

Der Schlussteil der Homilie polemisiert in glücklichen Wendungen gegen Novatus-Novatianus (Ναυάτος, statt Νοουάτος bei Euseb.

H. E. 6, 43). Der Herr zerriss den Schuldbrief; Novatus fügt die Bruchstücke wieder zusammen, wie ein Sykophant es tut, der ein zerrissenes Schriftstück mühsam zusammenleimt, um es wieder zu gebrauchen. Du brauchst Novatus nicht zu fürchten. Wird etwa mit den zwölf θρόνοι der Apostel ein dreizehnter für Novatus aufgestellt? Gerade Petrus erhielt « die Schlüssel der Sünde », weil er selbst gesündigt hatte. Aber πρόσεχε ταῖς κλεισίν und tue Busse, bevor abgeschlossen wird!

Dass Novatus (Novatianus) im « Ketzerkatalog » Severians, den die Rede *in Incarnationem* bietet (59, 699; Zellinger, *Studien*, S. 68), nicht genannt wird, kann nicht befremden, da es sich dort nur um Ketzereien gegen das trinitarische Dogma handelt. Auch Chrysostomus hat in einer kurzen, verstümmelt überlieferten Homilie (63, 491 f) gegen die καθαροί gesprochen, die in Konstantinopel einen eigenen Bischof hatten (nach Montfaucon). Die ethische Homilie lag Severian weniger. und da unsere Homilie, wie es scheint, ein erster Versuch einer solchen vor seinem hauptstädtischen milieu war, wenn man von *de zelo* (siehe oben) absieht, die ganz « Berechnung » war, ist es wohl zu verstehen, dass sie mit weniger Temperament vorgetragen wurde, als man sonst von ihm gewohnt ist. Daher die Seltenheit der den Vortrag belebenden Imperative, da sich bis zum Schluss keine Gelegenheit zum Beweisen und Widerlegen bot. Denn nur hierbei ist Severian ganz er selbst. Geist und Gehalt ist unserer Homilie jedenfalls nicht abzusprechen.

10) *In illud « Cantate Domine canticum novum cantate Domino omnis terra »*. (Ps. 95, 1) *et de eleemosina*. P. gr. 55, 619-630.

Kein geringerer als der grosse Humanist Erasmus von Rotterdam hat unsere Homilie ins Lateinische übertragen; er hat sie also für eine besonders lesenswerte Chrysostomus-Homilie angesehen. Um so absprechender urteilt Montfaucon im Vorwort seiner Ausgabe (a. a. O. 619): stilus est omnino χυδαῖος (gewöhnlich) *et infacundi hominis, qui ad nauseam usque verba multiplicat.* Mag die Homilie auch zu diesem, übrigens stark übertriebenen Urteil manchen Anlass bieten, lesenswert ist sie immerhin, nicht nur, weil sie einem so eigenartigen Manne

zuzuschreiben ist, wie Severian von Gabala einer war, sondern auch weil die Ausführungen, die in ihr einem bestimmten Vorfall gewidmet sind, der zweifellos in Konstantinopel spielte, die Aufmerksamkeit des Historikers so wohl wie des Theologen verdienen. Das lässt allerdings die Ueberschrift nicht vermuten, am allerwenigsten die farblose Ueberschrift des Teiles, dem die erwähnten Ausführungen angehören, de eleemosyna. Sollte diese eine wirkliche Andeutung des Inhalts geben, so müsste sie etwa wie folgt lauten: Vom Lohn des Wohltuns, vom Martyrium der geschändeten Unschuld und von der sühnenden Kraft des Leidens.

Unsere Homilie geht von Ps. 95 aus und will zunächst erklären, in welchem Sinne der Psalmist ein neues Lied anstimmt. Das « Neue » im Gegensatz zum « Alten » muss in seinem messianischen Charakter gelegen sein, indem es « die prophetischen Worte mit den evangelischen verknüpfend, eine einzige Symphonie der Dogmen herstellt (620). Das « alte » Lied, angefangen vom ältesten, dem Canticum des Moses (Ex. 15, 1) ist durch völkische und örtliche Beschränkung und Absonderung gekennzeichnet. Anders das Lied der messianischen Zeit, in der das von Malachias (1, 10-11) geweissagte « An allen Orten » in Erfüllung gegangen ist. Der Nachweis dessen wird in der uns von Severian bekannten breiten Art unter Heranziehung zahlreicher Schriftstellen erbracht, und es begegnen uns sozusagen auf Schritt und Tritt die bei ihm stereotypen Wendungen, wie ἀναγκαῖον δὲ ζητῆσαι (zweimal; vgl. 55, 603 (in Ps. 96, 1) und Zellinger, *Studien*, S. 57 ff), πρόσεχε ἀκριβῶς (621), ὁρᾷς, πῶς (622, 623), ὅπως (623), ὁρᾷς (624 anaphorisch !) ὅρα πῶς (621 anaphorisch, 622), καὶ ἵνα μὴ στοχασμοῖς ἀνθρωπίνοις ἀμβλύνῃ τὴν θεωρίαν (621 vgl. 59, 667 *non quod volo* u. oben S. 324), besonders aber wieder der schon mehrfach (59, 645, 649, 715) angetroffene exegetische Lieblings-Grundsatz Severians: (Gott) « ἁρμόζεται πρὸς τὴν ἀσθένειαν ἀνθρωπίνην (621)... er spricht und gibt seine Gesetze oft, nicht wie er selbst kann, sondern wie wir hören können ». « Er hätte auch durch das alte Lied die Fackel für die Völker entzünden können, aber es gab nicht die, welche die Fackel in die Hand nahmen, die εὔτονοι (Stimmkräftigen) für die Verkündigung der Wahrheit » (das Bild ist vom Fackellauf hergenommen). Das Volk des A. B. neigte zum Heidentum; seine Treue war verdächtig. Daher die örtliche Beschränkung der Offenbarung und des Kultus —, « wie der Mann es tut mit sei-

ner Frau, wenn sie ihm verdächtig ist» (vgl. 52, 829 *in memoriam martyrum*, zweiter Abschnitt!). Auch dieser Vergleich ist schriftgemäss (Osee 2, 19, Gal. 4, 27, Jerem. 3, 9, 11, 13).

In der Kirche ist Mal. 1, 10-11 erfüllt; sie hat ein wahres Opfer, das alle Opferzwecke in sich vereinigt, die geistige und mystische Gabe nach Eph. 5, 1-2. Sie hat aber auch noch andere (uneigentliche) Opfer. Der Homilet zählt deren anhand von Schriftstellen acht auf: Martyrium, Gebet, Hymnen, Gerechtigkeit, Almosen, Siegesjubel (ἀλαλαγμός = Ps. 88, 16 u. Io. 16, 33), innere Zerknirschung, Verkündigung des Evangeliums. Diese Aufzählung ist für Severian charakteristisch, Er wiederholt sie; denn « ich habe wohl etwas ausgelassen; als ich nämlich 9 (mit Einschluss der « geistigen und mystischen Gabe ») aufgezählt hatte, glaubte ich 10 vorgetragen zu haben. « Welches (war das vorhin ausgelassene)? Die milde Gabe oder Spende » (καρποφορία) — nach Phil. 4, 18. Man vgl. hiermit oben S. 288 u. 293. Zu der S. 288 angeführten Beobachtung von Dürks bietet gerade unsere Stelle mit den treffendsten Beleg. Der Zuhörer kann die Richtigkeit der Aufzählung, die — nebenbei bemerkt — eine ganze Spalte füllt, bestätigen: ὁρᾷς ὅπως, ὁρᾷς πῶς (623).

Mit der zehnten Art des Opfers, der καρποφορία, ist Severian am zweiten Teil und Hauptgegenstand seiner Homilie angelangt. Wegen dieses Opfers — « ich meine das Fruchtbringen gegenüber Armen » — hat er seine Zuhörer gelobt. [1]: « Ihr habt mit denen, die auf dem Markte zertreten wurden und zu Gott schrieen, Erbarmen gehabt... Ihr habt vom Markte die Schande des Bettelns vertrieben; denn eine Schande für die Reichen ist das Geschrei der Armen ». Sie haben sich damit einen Schatz erworben, wie es auch einen aufgespeicherten Schatz des Bösen gibt; beide sind bei Gott hinterlegt (624). Καὶ ἵνα ἀκριβῶς μάθῃς (vgl. Dürks 37), welche Kraft das Almosen hat, erwäge ἀκριβῶς, was ich sage: Es gibt Sünde gegen Gott und gegen die Menschen. Die schlimmste ist die ἀσέβεια, insbesondere die Lästerung; aber Almosen mit Reue kann auch sie tilgen. « Aber keiner laufe mir gegen das Wort an, indem er schlecht hört ». In seiner Besorgnis, missverstanden zu werden, wiederholt sich der Prediger (vgl. 56, 510 *de serp.* und Zellinger, *Studien*, S. 149). Als Hauptbeweistelle dient ihm die ἀρχαία ἱστορία des Baltasar. Irr-

[1] Die correctio « vielmehr wir alle haben euch gelobt » lässt wohl darauf schliessen, dass Severian sich daran erinnert, nur Gast zu sein.

tümlicherweise lässt er die Worte Dan. 4, 14, zu diesem, statt zu Nabuchodonosor gesprochen sein, eine Verwechslung, wie solche dem sonst so « schriftfesten » Severian schon öfter vorgekommen sind. Seine Ausführungen über den Wert des Almosens, die sich über eine starke Spalte ausdehnen (624-626), werden durch die bekannten Imperative belebt, besonders durch das kurz nacheinander sich wiederholende καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (625 unten, 626 oben).

Von der theoretischen Betrachtung über den Wert des Almosens kehrt Severian zum bereits erörterten Vorfall zurück. « Du sahest den Markt voll von Gefangenen und hast den unerfreulichen Anblick beseitigt » (626). Es wird sich hierbei wohl um dasselbe Vorkommnis handeln, das in der Homilie 49, 323 ff *de compunctione* erwähnt wird und zwar, wie Chr. Martin nachgewiesen hat (siehe oben S. 281), von dem nämlichen Severian, mit fast den gleichen Worten: Ein Markt (ἐμπορεῖον) des Almosens ist heute eröffnet. Wir sehen ja die Gefangenen und die Armen; wie sehen, die auf dem Marktplatz sich herumtreiben; wir sehen sie schreien, sehen sie weinen, sehen sie seufzen. Ein wundersamer « Jahrmarkt » (πανήγυρις) bietet sich uns dar... Gott gibt Gelegenheit zu einem gewinnbringenden Geschäft » (49, 332). Sein Appell in dieser Homilie an die Grossmut seiner Zuhörer ist also nicht ohne Erfolg geblieben. Da er in derselben Homilie (49, 333), sich seinen Zuhörern gegenüber dafür entschuldigt, dass er ihnen damit Dinge sage, die sie schon oft von anderen und zwar einheimischen Predigern gehört hätten, so liegt darin eine Bestätigung dessen, dass er nicht zu den Gemeindepredigern der Hauptstadt gehört, und wohl auch das Geständnis, dass er sich der Sympathie seiner Zuhörerschaft noch nicht ganz sicher fühlt. Schon aus diesem Grunde darf man wohl beide Homilien in die Anfangszeit der Gastrolle Severians als Homilet in der Reichshauptstadt verlegen.

Fast unvermittelt folgen nun in unserer Homilie Andeutungen über besondere Vorgänge, die wohl mit dem « Markte voll von Gefangenen » in einem tatsächlichen Zusammenhange stehen, über die aber, so viel ich sehe, die zeitgenössischen Geschichtsschreiber (Sokrates, Sozomenos) keine nähere Auskunft geben. Es liegt aber nahe, an den Aufstand des Gainas und die blutigen Ereignisse zu denken, die ihn begleiteten. Gainas kam wahrscheinlich am 23. Dezember 400 ums Leben [1]. Die unmittelbare Nachwirkung seines Aufstandes und

[1] Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. IV, S. 164.

der Bewältigung werden sich bis ins Jahr 401 hinein erstreckt haben, also bis in die Zeit, wo Severian in Konstantinopel erschien und am Epiphanietage 401 die Reihe seiner Vorträge in den Kirchen der Hauptstadt eröffnete (siehe oben S. 299 u. 303). « Gott vergisst nicht », so heisst es weiter, « das ungerecht vergossene Blut. Es wurden die Heiligen hinweggerafft, aber sie starben für die Frömmigkeit. Sieh' mir nicht auf den Schein der Gefangenschaft und des Krieges. Viele haben für die Keuschheit den Tod gefunden, viele Jungfrauen sind ἐν εὐκαίρῳ καιρῷ wie zur Zeit der Verfolgung gekrönt worden », gemäss Ps. 78, 1-2 (Gott, Heiden sind in dein Erbe eingedrungen...). « Das lässt Gott zu, damit unsere Gesinnungen sich üben, und oft erleiden Gerechte den Tod für Ungerechte ». Der Homilet verweist auf Abel in Wendungen, die in der Homilie *de sacrificiis Kaini etc.* (62, 720) fast wörtlich wiederkehren (siehe unten). Bei der weiteren Ausführung dieses Gedankens versichert er: οὐ βεβίασται τὸ ῥῆμα, ἵνα βεβαιώσῃ τὸ φρόνημα (623) — eine typisch severianische Wendung, die uns so oder ähnlich schon wiederholt begegnet ist (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 33, 85 und 55, 604; 59, 655, 693; 65, 24), ebenso wie seine Aufforderung: καὶ ὅπως ἄκουε καὶ σκόπεσον, παρακαλῶ, βαθύνας πρὸς τὴν ἀκρόασιν τὴν ἔννοιαν. Die Hingemordeten waren Märtyrer. « Was wird auf dem Tribunal von jedem Märtyrer anders verlangt als Gott zu verleugnen?... Bei den jetzt hingerafften Heiligen war kein Richter, der das Urteil sprach, sondern das Gewissen (ergänze etwa: traf die Entscheidung) (627). Mag mancher von ihnen auch in der Angst und Not vorübergehend an Gott irre geworden sein, wenn er « wieder zu sich kam » (ἀνένηψε), dann bekam er Gott als Zeugen seines Gewissens, der ihm den Kranz der Gerechtigkeit flicht » (dieselbe Phrase in 59, 663 *non quod volo;* s. oben S. 322). Für das Martyrium ist nicht der « Ausgang » (allein und an sich) massgebend, sondern der « Wille zum Bekenntnis ». Das sind dem Sinne nach dieselben Gedanken über das Martyrium, wie sie Severian in seiner Homilie *de poenitentia* (*de duobus conviviis,* siehe oben S. 336) entwickelt. So sucht Severian seine Zuhörer wegen des ewigen Heiles der jüngst gewaltsam ums Leben gekommenen Christen ([1]) zu beruhigen, besonders hinsichtlich der Jungfrauen, die bei den blutigen Vorgängen vergewaltigt worden waren (628). Befleckt

([1]) Waren es Gemeindemitglieder aus dem Anhang des Gainas? oder « Gefangene » aus kleinasiatischen Städten, die den « Tyrannen » aufgenommen hatten? Vgl. oben S. 313!

wurde der Leib, aber der Tempel der Seele wurde nicht befleckt. Keiner verurteile also die Menge der Heiligen, die der Gewalt (ὕβρις) und der Gefangenschaft ausgeliefert wurden. Wenn manche von den Hingerafften Fehltritte begangen haben sollten, so wird ihnen der Tod als Sühne angerechnet und ihr Heil ist gesichert — nach 1 Cor. 11, 29-32 und Ps. 93, 12-13; οὐδὲν γὰρ δεῖ λέγειν ἀμάρτυρον οὐδὲ ἀπὸ λογισμῶν μόνον, ein typisch severianischer Gedanke (vgl. Zellinger, *Studien*, S. 85, Dürks 31), dem an unserer Stelle eine besondere Begründung folgt: Denn wenn etwas ἄγραφον behauptet wird, dann schwankt der Gedanke (διάνοια) der Hörer, bald zustimmend, bald ablehnend..., wenn aber das geschriebene (ἔγγραφος) Zeugnis der göttlichen Stimme vorgebracht wird, dann gibt es dem Wort des Redenden und dem Gedanken des Hörenden Sicherheit » (628).

Man tut einem Severian wohl kein Unrecht, wenn man die in unserer Homilie zutage tretende Weitherzigkeit in Bezug auf Martyrium, Sündenvergebung und Busse, die zu seiner scharfen Abweisung des Rigorismus eines Novatian in der Homilie *de poenitentia* (s. oben S. 336) übrigens recht gut passt, auch mit seinem Streben in Verbindung bringt, sich die Zuneigung der hauptstädtischen Gemeinde zu erwerben. Denn wie bereits oben S. 340 bemerkt wurde, steht unsere Homilie wohl der Zeit seines début in Konstantinopel recht nahe.

11) *De sacrificiis Kaini et de donis Abeli et de Gigantibus, de diluvio, de stellis et de fato.* P. gr. 62, 719-722.

Der Text, der unter dieser vielversprechenden Ueberschrift in der Ausgabe von Montfaucon-Migne geboten wird, enttäuscht; denn er bringt nur den Anfang einer Homilie, und das ist wohl der Grund, weshalb er bisher von der Forschung nach dem severianischen Schrifttum unbeachtet geblieben ist.

Zellinger hat schon in seiner ersten Schrift über Severian von Gabala, in seinen *Genesishomilien*, den Nachweis erbracht, dass der Syrer seinem Zyklus von 6 Homilien über die biblische Schöpfungsgeschichte, der sog. Savile-Montfaucongruppe, noch weitere Vorträge über die biblische Urgeschichte folgen liess und dass insbesondere der in der Chrysostomusausgabe von Savile V, 648-653 vorliegende Traktat Εἰς τὸ Πῶς Ἀδὰμ

ἔλαβε τὴν ψυχήν sowohl Severian angehört als auch unmittelbar an die 6[te] Genesishomilie anknüpft. Auf diesen wohl ebenfalls unvollständig überlieferten Traktat muss unsere Homilie sehr bald gefolgt sein. Das ergibt sich klar aus der Rückverweisung auf die Genesishomilien in der Einleitung: « In den voraufgegangenen Reden wurde auch nach der Lehre des hl. Geistes vorgetragen, welches die Bildung des Menschen war, welches seine Ehre, welches die Ordnung und welches der gegebene Vorrang der Dinge war. Nach diesen (Bildung, Ordnung, Vorrang) ist nämlich der Betrug im Paradiese gekommen, das Verhör und der mit Menschenfreundlichkeit gefällte Richterspruch » (719). Damit ist der Inhalt der 5[ten] und 6[ten] Genesishomilie zusammenfassend wiedergegeben. Unsere Homilie will eine Weiterführung der Genesishomilien sein, wie schon die einleitenden Worte — schon die drei ersten verraten den Verfasser! — zu verstehen geben: *Μητὴρ εὐταξίας ἀκολουθία,* ὄψιν μὲν καὶ πρόσωπον ἔχουσα ταῖς ὑποθέσεσιν — ein typisches Beispiel seiner sprachlichen Unbeholfenheit! — εὐκρινῆ δὲ καὶ ἀσύγχυτον — über diese Kombination siehe oben S. 323! — φυλάττουσα τὴν τῶν ἀκουόντων διάνοιαν, d. h. eine rechte Ordnung ist nur da, wo die Reihenfolge eingehalten wird; sie lässt die Gegenstände (Themen) klar erkennen und erleichtert den Zuhörern das Verständnis. « Wir wollen also die Reihenfolge nicht verlassen ». (1) Wenn es dann in der Rückverweisung weiter heisst: « Hierauf folgt die Geschichte des Kain und Abel, die dem Aeusseren nach Gott in derselben Weise zu ehren unternahmen, aber mit verschiedener Einstellung u. s. w. », so ist daraus zu entnehmen, dass Severian in einer voraufgegangenen Homilie, möglicherweise in einer (verlorenen) Fortsetzung des Savile-Traktates, auch schon die Geschichte Kains und Abels behandelt hat und der erste Teil der Ueberschrift, wie so oft, auf einer ganz oberflächlichen Kenntnisnahme des Inhalts und nur auf der angeführten Stelle beruht. Denn die Homilie wendet sich gleich der Person Abels zu, « der in vielen Dingen Nachahmer (!) Christi geworden ist. Ich finde nämlich, dass der hl. Abel viele Bilder Christi annimmt » (d. h. wohl: sich in vieler Beziehung mit Christus vergleichen lässt), auch im ἀνακαινισμός der Menschheit - Severians Lieb-

(1) Zu dieser Wendung vgl. ZELLINGER, *Studien,* S. 33.

lingsthema! Der Vergleich zwischen Abel und Christus wird sodann ausgesponnen: Abel, der ἀρχηγός der alten — Christus der ἀρχηγός der neuen Gerechten. Abels und Christi Blut, — um bald mitsamt der ganzen Fortsetzung der Homilie in der Textlücke zu verschwinden. Doch hat Severian schon ein καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν (720) und bald darauf ein ὅρα τὸ τοῦ Θεοῦ φιλάνθρωπον anbringen können. Auch der Erklärung der unterschiedlichen Bedeutung von ἐντυγχάνειν und συνηγορεῖν (τὸ μέν i. e. Abels Blut ἐντυγχάνει, τὸ δέ i. e. Christi Blut συνηγορεῖ) glaube ich schon sonstwo bei Severian begegnet zu sein (¹). So werden die wohl sehr weitläufigen Belehrungen Severians über die Urväter und die Sündflut wohl unwiederbringlich verlorengegangen sein. Was er *de stellis* und *de fato* zu sagen hatte, wird wohl über den Rahmen einer Digression nicht hinausgekommen sein.

12) *In Iordanem* P. gr. 61, 725-726.

Der uns vorliegende Text ist wiederum nur ein Fragment und zwar einer Homilie über die Taufe Jesu im Jordan, wie sowohl aus dem in ihm behandelten Gegenstand selbst als auch aus der Erwähnung der Ἐπιφάνεια gegen Ende (726) geschlossen werden kann, wo es heisst: προλαβὼν ἀπέθετο τὰ ἐνέχυρα τῆς ἐπιφανείας. Für die zeitliche Einordnung dieser Homilie kommt wohl nur das Epiphaniefest des Jahres 402 oder einer der nächstfolgenden Tage in Betracht, da ja Severian am Epiphaniefeste des Vorjahres seine Einführungspredigt gehalten hat (siehe oben S. 299). Unser Fragment ist mitten aus dem Zusammenhang einer wie gewöhnlich wohl sehr umfangreichen Rede herausgelöst worden, weil es ein geschlossenes Ganzes darstellt, das für sich als Festbetrachtung vorgelesen werden konnte, nämlich die Antwort auf die Frage, warum der Herr sich gerade im Jordan taufen liess. Doch ist es selbst wieder lückenhaft überliefert, da der Text mitten im Satze abbricht, ehe das Thema vollständig durchgeführt ist. Wir haben hier ein Musterbeispiel der « typischen Erfassung des alttestamentlichen Textes », der θεωρία, vor uns, wie Se-

(¹) Vgl. s. Erklärung des Unterschieds zwischen καιρός und χρόνος 56, 450 (mund. III); bei DÜRKS 32.

verian sie liebte, das sich streng im Geleise seiner sonstigen Ausführungen über diese « von Antiochien geduldete » Erklärungsweise der hl. Schrift (vgl. oben S. 324 f. und Zellinger, *Genesishomilien* S. 57) zum Unterschied von der allegorischen hält. Schon ein Vergleich mit der Rede 59, 663 ff. n. 2-4 *(non quod volo)*, die solche Ausführungen enthält (oben S. 324 f.), muss zur Vermutung der Herkunft von ein und demselben Verfasser führen. Unser Fragment hat denn auch von Anfang bis zum Ende das für die severianische Predigtweise charakteristiche Gepräge, so deren behagliche Breite mit vielen kurzen, schlagwortartig geformten Sätzen (wie z. B. οἱ τεθέντες λίθοι ἐνέχυρα, οἱ ληφθέντες ἀσφάλεια), Wiederholungen, Zurückverweisungen auf schon Gesagtes (ὡς ἔφθην εἰπών), Unbeholfenheit der Sprache, die sich z. B. bei der Verwendung seines Lieblingswortes ἀκολουθία zeigt (« unsere Geschöpflichkeit, δραμὸν εἰς ἀκολουθίαν τῆς φύσεως, endete im Tod » oder « damit der Jordan nicht mehr die ἀκολουθία ins Tote Meer habe »), das wiederholte καὶ ὅπως (πόθεν) ἄκουε, die Frage διὰ τί (6 mal), καὶ ὅρα u. a.

Gerade als Musterbeispiel der typischen Schriftauslegung Severians entbehrt unser Fragment nicht allen Interesses. So entschieden er das Gezwungene (τὸ βεβιασμένον) der allegorischen Erklärungsweise (der Alexandriner) ablehnt, so findet er überall im A. T. typische Vorbilder für die neutestamentliche Offenbarung, die uns darum nicht weniger gezwungen und gekünstelt vorkommen mögen, die aber für ihn als solche Offenbarungstatsachen sind, sofern sie sich durch Schriftworte belegen lassen (vgl. oben S. 342). Und Severian findet denn auch so ziemlich für jeden Vorgang, der sich am Jordan in Verbindung mit Josue, Elias und Elisäus begab, eine Schriftstelle, besonders in Ps. 113, die ihn als τύπος erweist. Aber nicht immer, so, wenn er in breiter Darstellung den Jordan als « τύπος unseres sterblichen Geschlechtes » hinstellt, weil er zwei « Quellenwurzeln » hat (Jor und Dan!), die sich zu einem Lauf vereinigen, und weil er ins Tote Meer ausläuft. « Denn was das Tote Meer für die lebenden Wasser (des Jordan), das ist der Hades für die Sterbenden ». Deshalb vollzog sich gerade an ihm das « ganze Wunderwerk (θαυματουργία) Gottes, damit das lebende Wasser nicht mehr zum Tode laufe ». Seine typische Bedeutung erhielt der Jordan schon im A. T. durch die dreimalige Teilung seiner Gewässer (Josue, Elias, Elisäus), durch die seine ἀκολουθία ins Tote Meer unterbrochen wurde und ein

Rücklauf zu den alten, lebendigen Wurzeln stattfand (nach Ps. 113, 3). So « wirft auch der Erlöser unser Geschlecht, das zum Tode läuft, zurück und... macht, dass es zu den ursprünglichen, lebendigen Wurzeln zurückkehrt », zum ἀρχαῖον σχῆμα, — womit Severian wieder einmal sein Register ἀνακαινισμός gezogen hat. Josue, Elias und Elisäus teilten den Jordan nicht ohne Symbol. Die Bundeslade war Symbol des Herrenleibes, der Mantel des Elias, die « tote Haut », die er bei seiner Entrückung abwarf, bleibt als Symbol wohl nur deshalb ungedeutet, weil der Text hier eine Lücke hat. Bei der typischen Deutung der zwölf Steine, die Josue dem Flussbett entnimmt, draussen aufstellt und im Flussbett durch andere ersetzt, hält sich der Homilet um so länger auf. Zugegeben, dass sie Erinnerungszeichen sein sollten (nach Josue 4, 6-7), so will der Vorgang doch auch zeigen, dass Christus die Menschheit aus den dunklen Tiefen der Sterblichkeit emporzieht und ans Licht zum Himmel hinaufführt. Die Ersetzung der Steine im Flussbett sind « Unterpfänder der Rettung für die Tiefe », d. h. wohl für die Verstorbenen. Die entnommenen Steine bedeuten die Patriarchen, « die er damals (bei seiner Taufe?) erweckte » (!); die an ihre Stelle gelegten die Apostel (nach Ps. 44, 17), durch die er der Tiefe (βυθός) Unterpfänder der Rettung gab. Die Entnahme der Steine symbolisiert die Tätigkeit der Apostel, durch die der Erlöser « die Menschheit aus der sterblichen Natur emporziehen sollte » — was zu der kurz zuvor gegebenen Deutung auf die Patriarchen nicht ganz stimmen will. Wie endlich Josue vom Jordan aus die Eroberung des Landes begann, so der Erlöser die Verkündigung des Himmelreiches. So sehr hier τύπος und Allegorie tatsächlich ineinander übergehen scheinen, so ist doch das Bemühen Severians nicht zu verkennen, sich streng an die Grundsätze der θεωρία zu halten. Daher die Betonung der eigentlichen und bewussten Absicht Josues bei der Aufstellung der Steine.

III.

Der Ertrag. Severians christologischer Standpunkt im besonderen.

1) Durch die Zuweisung von zehn weiteren vollständigen Homilien (1) und von zwei umfangreichen Fragmenten als Repräsentanten solcher an Severian von Gabala erfährt der

(1) Die Bezeichnung als vollständig trifft allerdings bei der zehnten (*in lotionem pedum*) nicht ganz zu.

gesicherte Bestand seines homiletischen Nachlasses einen nicht unerheblichen Zuwachs, sodass eine Gesamtausgabe seiner Opera homiletica schon jetzt einen stattlichen Band füllen würde.

Wie immer man auch über die Persönlichkeit des syrischen Bischofs und über sein homiletisches Werk als Ganzes, zumal wenn es mit dem eines Chrysostomus, eines Basilius d. G. und eines Gregor von Nazianz gemessen wird, urteilen mag, soviel wird man zugeben müssen, dass die in der vorliegenden Studie als sein Eigentum erwiesenen Homilien, verglichen mit so vielen anderen Spuria Chrysostomi (1); ja auch mit so mancher improvisierten Kurzpredigt des jungen Proklos, trotz vielfacher Breite und pedantischer Umständlichkeit doch erheblich mehr sind als Worte ohne Inhalt und das Interesse des aufmerksamen Lesers vielfach zu fesseln vermögen, nie völlig erlahmen lassen. Seine Beherrschung der hl. Schrift ist erstaunlich und gelegentliche kleine Versehen verzeiht man seinem völlig freien Vortrage gern; ihre Auslegung nach den Grundsätzen der antiochenischen Schule ist bei ihm nie geistlos und ohne Beimischung eines lebhaften Temperamentes. Das absprechende Urteil von P. Chrys. Baur in seiner schon wiederholt angeführten Chrysostomusbiographie (Bd. 2, S. 136) über den Prediger Severian ist zum mindesten übertrieben und widerspricht dem Urteil der Zeitgenossen (2). Seine Behauptung: *Das Volk* (? war's nicht eher die hauptstädtische Oberschicht?) (3) *hörte seine Predigten gern, obwohl er weder sprachlich noch inhaltlich ein grosser Prediger war*, gibt dem Leser ein Rätsel auf, und sein Zugeständnis: *Manchmal findet man hübsche Gedanken und Bemerkungen eingestreut,* wird ganz willkürlich und darum

(1) Man vgl. z. B. die Rede *de poenitentia* (60, 681-700), die umfangreichste von allen, oder die Homilien des Plagiators, der für seine Predigt *in illud: Pater, si possibile est* (61, 751-756), die dem gleichen Gegenstand gewidmete des Amphilochius von Ikonium ausgeschrieben hat und dann auch die Homilien *in illud: Exiit qui seminat* (61, 771-776), *in natale Domini* (61, 763-768) von Dürks (*De Severiano Gab.* 46-48) zu Unrecht Severian zugeschrieben, ferner *in illud: Ignem veni mittere* (62, 739-742, Einleitung aus 61, 751 ff. entlehnt!) zuzugehören scheinen, u. a. m.

(2) Ἐθαυμάζετο (Soz. 1541), declamator admirabilis (Gennadius, *de vir. illust.* c. 21).

(3) Vgl. Socr. 697: ἤνθει τε κατὰ τὰς διδασκαλίας καὶ πολλοῖς τῶν ἐν τέλει καὶ δὴ καὶ αὐτῷ βασιλεῖ γίνεται γνώριμος.

zu Unrecht durch den Zusatz abgeschwächt: *vielleicht* (!) *die Frucht seiner Belesenheit.* Mit solchen Urteilen — auch Zellinger urteilt absprechend bei gelegentlicher Anerkennung (so '*Studien*', S. 167 f. und '*Genesishomilien*' S. 4-5 — ist auch dem Andenken des edlen Opfers seiner verletzten Eitelkeit, Chrysostomus, kein Dienst erwiesen. Wie konnte denn dieser, so muss man sich angesichts solcher Urteile fragen, gerade ihm für die Zeit seiner Asienreise das Predigtamt übertragen (Baur, a. a. O. 127, nach Sozom. 1541), wenn ihm die Eignung dazu so völlig abging? Doch gewiss nicht aus dem stillen Gedanken heraus, dass man ihn selbst dann um so mehr auf der Kanzel vermissen und später um so lieber wieder hören werde! Nein, er musste, besonders auf Grund der beiden Reden *in Apparitionem* und *de zelo ac pietate,* nicht nur von der Persönlichkeit Severians — in ihr konnte er sich schon eher täuschen — sondern auch von seinem rednerischen Können einen besonders günstigen Eindruck empfangen haben.

Um noch auf einzelne unserer Severianhomilien zurückzukommen, so verdient die vorhin in Verbindung mit dem Namen und Schicksal des grossen Chrysostomus erwähnte Homilie *de zelo ac pietate* gerade wegen dieser Verknüpfung von allen wohl die grösste Beachtung. Denn sie fehlte uns noch, um der etwas vagen Vorstellung, die uns die byzantinischen Historiker Sokrates und Sozomenos von den erfolgreichen Bemühungen Severians, das Vertrauen des Patriarchen zu gewinnen, vermitteln (1), weit mehr als die gelegentlichen Komplimente in den bisher bekannten Homilien es vermögen, Gestalt und Inhalt zu geben. Hält man dann den Schluss der Rede *in Ascensionem* daneben, so wird man die grosse Veränderung, die im Verhältnis des Patriarchen zu seinem ungebetenen Gast und zeitweiligen Stellvertreter auf den Kirchenkanzeln der Reichshauptstadt im Verlauf von 4-5 Monaten eingetreten ist, und das Wiederaufleben der ersten Spannung unmittelbarer und tiefer empfinden, als durch die beim vorübergehenden Friedensschluss ausgetauschten Worte gegenseitiger Versöhnung in den Reden *de Severiano recipiendo* und *de pace* oder durch spätere Nachrichten von nicht unmittelbar

(1) ὑπέτρεχε τὸν ἄνδρα καὶ ἐκολάκευε (Socr. 697); (Chrysostomus) κολακείαις αὐτὸν περιέποντα φίλον εἶναι σπουδαῖον ἐνόμισεν. (Sozom. 1541).

Beteiligten geschehen kann. Zumal die wenigen, aber vielsagenden Worte Severians: « über das Uebrige wollen wir schweigen », die ohne Zweifel die Person des Patriarchen selbst treffen wollen, während mit dem « Feind des Friedens » wohl der Archidiakon Serapion gemeint ist, geben deutlich zu verstehen, dass die Seele des Syrers mit Zündstoff geladen ist und dass ein neuer Ausbruch des durch die Rücksicht auf die Wünsche des Hofes mehr äusserlich als innerlich beigelegten ersten Zerwürfnisses droht, das diesmal unheilbar sein und einen von den beiden Bischöfen als Opfer fordern wird, leider den weitaus grösseren und besseren.

Dem inneren Gehalt nach sind sicherlich die Homilien *in Ascensionem* und *in illud: Non quod volo* die bedeutendsten; die erste, weil sie in der Hauptsache einen exegetischen Kommentar zum ersten Kapitel der Apostelgeschichte darstellt, der so ziemlich alle Fragepunkte erörtert, die sich aus ihm ergeben, angefangen von den Fragen nach Sinn und Tragweite des Titels, nach Verfasser und Adressat und die volle Anerkennung des Mauriners Montfaucon, des Herausgebers der *Opera s. Chrysostomi*, gefunden hat, sodass er darin Teilstücke einer verlorenen Chrysostomushomilie vor sich zu haben glaubte (s. ob. S. 283); die zweite, weil sie uns zeigt, wie ein Theologe der Ostkirche aus der antiochenischen Schule vor Augustinus und dem pelagianischen Streit anhand des Römerbriefes Gnadenwahl und menschliche Verantwortlichkeit vor Laienzuhörern mit einander in Einklang zu bringen suchte, ohne allerdings bis in die Tiefen des Problems vorzudringen.

2) Eine von der Severianforschung bisher nicht erörterte Frage ist die nach seiner Christologie. Zellinger, dessen « *Studien zu Severian von Gabala* » für die Darstellung der Theologie Severians allein in Betracht kommen, begnügt sich mit der Feststellung, dass er für die Homousie des Logos eintritt und jedenfalls *den Begriff voll und ganz anerkennt* (a. a. O. S. 156). Ihr diene ja sein gesamter (?) literarischer Rücklass. Doch habe die Wortform für ihn nur die temporäre Bedeutung eines Kampfmittels gegen die Anhomöer. Er bediene sich des Ausdruckes auch nicht öfter als sechsmal. Indem Zellinger diese Feststellung natürlich auf die ihm bekannten Homilien Severians einschränkt, wird an der Richtigkeit seiner

Auffassung damit noch nichts geändert, dass dieser auch in der Homilie auf den zweiten Pfingsttag (s. oben S. 291 ff.) gegen die Mazedonianer den Vorwurf erhebt, das nizäische ὁμοούσιος « bis heute » noch nicht unterschreiben zu wollen (52, 822). In der Tat boten die von Zellinger seiner Zusammenstellung der Lehrmeinungen Severians zugrunde gelegten Homilien zu wenig Anhaltspunkte, um sich ein ausreichend klares und begründetes Urteil über seine Stellung zum eigentlichen christologischen Problem, also zur Frage nach dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus zueinander, bilden zu können. Das ist an sich nicht zu verwundern, weil vor Severian dieses Problem zwar schon aufgeworfen und Lösungsversuche auf der Grundlage der nizäischen Definition — denn nur auf dieser Grundlage ergab sich ein christologisches Problem — zwar schon gemacht worden waren, aber, abgesehen von dem Fehlversuch des Bischofs Apollinaris von Laodizea, es noch zu keiner literarischen Fehde und Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes gekommen war. Die Lösungsversuche der Väter des 4. Jahrhunderts blieben vorerst nur Lehrmeinungen, die noch keine völlige Klärung brachten und zudem durchaus nicht einheitlich waren (1).

Da es Severian bei seiner Gastrolle in Konstantinopel, wenn man von seinen persönlichen Zielen absieht, unzweifelhaft vor allem darum zu tun war, der nizäisch-konstantinopolitanischen Trinitätslehre und insbesondere der Lehre von der Homousie des Logos gegen den *durch Eunomius neu aufgelegten Arianismus* (Zellinger, *Studien,* S. 147) zum Siege zu verhelfen, so berührte er seiner Aufgabe entsprechend in seiner antiarianischen Polemik das christologische Problem nur insoweit, als es die *Klärung und Richtigstellung des Gegenstandes* zu fordern schien. Immerhin gewähren solche Stellen seiner Homilien einen Einblick in seine Auffassung des Verhältnisses, in dem das Göttliche und Menschliche in Christus zu einander stehen. Musste er diese Frage schon in seinen Homilien *in illud: Pater transeat* (Zellinger, *Studien,*

(1) Vgl. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* II, chap. 5, p. 121 (VIe édit.): *Manifestement il leur manque des définitions nettes et une langue arrêtée. Mais on peut dire qu'ils en donnent les prémisses et, si l'on peut parler ainsi, toute la matière.*

S. 9 ff.) und *in dictum illud: In qua potestate* (56, 411 ff.; Zellinger a. a. O. S. 24 ff.), anschneiden, so erst recht in der Homilie *in illud: Quomodo hic litteras scit* (59, 643 ff.; oben S. 308), insbesondere angesichts der aufgeworfenen Frage nach dem Nichtwissen um den Tag des Gerichtes (s. oben S. 311 f.), die er schon in seiner Homilie *in Ascensionem* gestreift hatte (s. oben S. 289); ferner in der Homilie auf den zweiten Pfingsttag (52, 813-826; oben S. 291 ff.; besonders S. 294 f.) bei der Frage nach dem Sinn von Lc. 4, 17 und Is. 61, 1 und ausserdem in der Homilie *in lotionem pedum* (59, 713 ff. oben S. 327 ff., besonders S. 330: warum der « Menschensohn »?). Dazu kommt die, soweit mir bekannt, einzige Polemik gegen die Apollinaristen, die sich in seinen uns erhaltenen Homilien findet, nämlich in seiner Homilie *in illud: Non quod volo* (59, 663 ff.; oben S. 321 ff., insbesondere S. 325 (1). Sie war durch eine Frage veranlasst, die wohl aus den Reihen seiner regelmässigen Zuhörer an ihn gestellt worden war (τὸ ἕτερον ζήτημα, 59, 671); sonst hätte er kaum Anlass genommen, gegen ihre Lehre Stellung zu nehmen. Denn offene Anhänger werden die Apollinaristen in der Hauptstadt des Ostreiches damals kaum noch gehabt haben, nachdem ihre Lehre durch das dortige Konzil von 381 verurteilt und ihre Bischöfe, Priester und sonstigen kirchlichen Organe durch Dekrete des Kaisers Theodosius I. aus der Stadt verwiesen worden waren (Tixeront a. a. O. II, 110-111). Diese Polemik enthält eine bereits bei der Analyse der Homilie ausgeschriebene Stelle, die für die Erkenntnis der christologischen Theorie Severians besonders aufschlussreich ist.

Doch darf man, wie gesagt, an keiner dieser Stellen ein tieferes Eindringen in das christologische Problem erwarten. Hierzu war weder die Kanzel der geeignete Ort noch eine mehr oder weniger improvisierte Predigt, die eine an den Prediger gestellte Frage aufgriff, das zulängliche Mittel. Zudem war Severian ebensowenig wie Chrysostomus ein *spekulativer Geist* (2) und ängstlich darauf bedacht, nur ja keine Irrlehre vorzutragen. Er wird sich also damit begnügt

(1) Ein Scholion des cod. syriacus 688 (Britisch Museum) fol. 211b lautet: « Aus jener Homilie auf die Katharer und Manichäer und die Sekte der Apollinarier »; bei Zellinger, *Studien*, S. 116-117.

(2) Ueber seine « Gedankentiefe » s. Zellinger *Studien*, S. 160.

haben, den auf dem Boden der nizäo-konstantinopolitanischen Definitionen stehenden Autoritäten, in erster Linie den Wortführern der antiochenischen Schule, der ja der Exeget Severian ohne Zweifel beizuzählen ist, als Sprachrohr zu dienen. Es fragt sich nur, inwieweit er ihnen gefolgt ist, und was wir vor allem wissen möchten, in welchem Sinne er durch seinen nicht zu bestreitenden Einfluss auf die Meinungsbildung in der Haupstadt, zumal am kaiserlichen Hofe, den der byzantinische Geschichtsschreiber Socrates bezeugt — Chrysostomus übte ja in der Vertretung der antiochenischen Christologie eine *bewusste und gewollte Zurückhaltung* (1) — den Boden ebendort für den kommenden Streit um die Lehre des Nestorius vorbereitet hat, ob ihm also in dieser Hinsicht vom Standpunkt der Orthodoxie aus ein Verdienst oder ein Missverdienst zuzuerkennen ist.

Zunächst beweist jede Homilie Severians, in der vom Erlöser irgendwie die Rede ist, dass für ihn die Vollständigkeit der Menschennatur in Christus, der *empirisch-realistischen Grundrichtung* der antiochenischen Schule entsprechend, von vornherein feststeht. Sein Lieblingsthema des ἀνακαινισμός setzt diese ja notwendig voraus. In ihm erblickt er denn auch sein stärkstes und ausschlaggebendes Argument gegen die Apollinaristen: « Die ganze gefallene Menschheit hat er ganz erweckt (ἀνθρωπότης ist als abstractum zu verstehen), den ganzen gefallenen Menschen hat er ganz erneuert » (59, 672). Dass hieraus auch auf den « vollständigen (τέλειος) Menschen » Christus zu schliessen sei und dann weiterhin damit auch die Annahme einer nur psychologischen oder moralischen Vereinigung des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesu gegeben erscheint, empfindet unser Prediger selbst, da er sich unmittelbar darauf den Einwand machen lässt: « Aber wenn du sagst, den vollständigen Menschen hat er erneuert, welchen Unterschied gibst du ihm im Vergleich zu den Aposteln? Denn auch in diesen wurde Gott (innewohnend) ». Diese Folgerung will er jedoch so wenig wie die antiochenischen Schulhäupter, die Bischöfe Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, gelten lassen und hält sie durch die Entgegnung: « aber ein

(1) A. Ehrhard: *Die altchristl. Kirchen*, S. 62.

anderes ist Innewohnen (ἐνοικῆσαι) und ein anderes Annehmen und Vereinigtwerden (ἀναλαβεῖν καὶ ἑνωθῆναι) », für hinreichend entkräftet.

Wie ist aber diese « Annahme » und « Vereinigung » zu denken? In den von uns nachgewiesenen Homilien Severians begegnen wir nun Stellen, die kaum anders als im Sinne einer psychologischen (moralischen) Vereinigung des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus verstanden werden können und darum seine vorstehende Erwiderung als ungenügend erscheinen lassen. So besonders in der Homilie *in lotionem pedum* (59, 713ff; oben S. 330): « Nirgendwo (οὐδαμοῦ) findest du den Erlöser seines Leidens gedenkend, ohne die menschliche Person (ἀνθρώπινον πρόσωπον) einzuführen und ohne wie ein anderer von einem andern zu sprechen (ὡς ἄλλον διαλεγόμενον περὶ ἄλλου). Er sagte nicht: Ich werde übergeben, sondern der Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) wird zur Kreuzigung übergeben werden (μέλλει παραδίδοσθαι εἰς τὸ σταυρωθῆναι). Keineswegs (οὐδαμῶς) findest du den Erlöser übergeben werden sondern der Menschensohn wird übergeben. Und überall redet er wie ein anderer von einem andern (πανταχοῦ ὡς ἄλλος περὶ ἄλλου λαλεῖ). Sooft er aber von seiner Gottheit (spricht) (ὅταν μέντοι εἰς τὴν θεότητα [?]), spricht er schlechthin (γυμνῶς): Ich und der Vater sind eins. Er sagt nicht: Ich und der Vater, der mich gesandt hat, sondern: Ich und der Vater sind eins, und: Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen » (59, 715). Hier erscheint die antiochenische Doktrin auf die Spitze getrieben. Geht Severian nicht noch weiter als Diodor von Tarsus, der im Erlöser den Sohn Gottes vom Sohne Davids unterscheidet (s. Tixeront, III, 13, 4ᵐᵉ édit.)? Hier wird der Erlöser (σωτήρ) vom Menschensohn unterschieden. Nicht der Erlöser, sondern der Menschensohn ist gekreuzigt worden! War dessen Leiden überhaupt noch ein Erlöserleiden? Eine solche Schlussfolgerung, durch die die Tatsache der Erlösung selbst fraglich würde, lag nun ganz gewiss nicht in der Absicht Severians. Der terminus « Erlöser » ist ihm gleichbedeutend mit dem terminus « Sohn Gottes », sodass der eine für den andern gebraucht werden kann, und das Leiden des Menschensohnes ist das Leiden des Erlösers, oder, was dasselbe sagen will, des Sohnes Gottes, wie eine bald anzuführende Stelle der Homilie *in illud: Pater, transeat* klar erkennen

lässt. Das ist nach antiochenischer Doktrin deshalb der Fall, weil der Menschensohn dem Sohne Gottes — er ist der Erlöser — angehört, von ihm völlig in Besitz genommen ist, sodass er « derselbe » d. h. eine Person mit ihm ist ([1]).

Aber wie stellt sich Severian diese personale Einheit vor? Jedenfalls darf der Ausdruck « die menschliche Person » nicht zu der Annahme verleiten, dass er diese personale Einheit *nur* als eine moralische im Sinne einer totalen Hingabe und Unterordnung einer menschlichen Person, nämlich des Menschensohnes, unter die göttliche des Logos verstanden wissen will. Auch Nestorius gebraucht ja den terminus πρόσωπον nicht immer im metaphysischen (ontologischen) Sinne, sondern *paraît l'entendre parfois de tout ce que comporte une nature complète, ou même l'extérieur de la personne* (Tixeront, III, 28[3]) ([2]). In diesem Sinne steht das Wort πρόσωπον offenbar in der vorhin genannten Homilie *in illud: Pater, transeat,* wo es heisst: « Der dies (nämlich: 'Vater, wenn es möglich ist, so lass diesen Kelch an mir vorübergehen') gesagt hat ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος, hat selbst wieder vermöge der alles beherrschenden Gottheit vorausgesagt: 'Ich habe die Macht, es (mein Leben) einzusetzen und ich habe die Macht, es wieder zu nehmen' » (Zellinger. *Studien,* S. 16, Z. 33), und ebenso in der Homilie *in illud: In qua potestate* bei der Erklärung der gleichen Herrenworte (Mt. 26, 39): ἐκ προσώπου τῆς σαρκὸς ἐλέγετο καὶ οὐκ ἐκ προσώπου τῆς θεότητος (56, 425) wo Montfaucon richtig übersetzt: *ratione carnis,* bzw. *divinitatis;* ferner noch in der Homilie auf den zweiten Pfingsttag: ἐκ προσώπου (τῆς) σαρκὸς λαλεῖ — bei Erklärung der Stelle Io. 14, 20 (« ich rede nicht von mir selbst ») (52, 822 unten und 824). Nicht überflüssig für die richtige Deutung der Unterscheidung, die Severian zwischen dem « Erlöser » und dem « Menschensohn » macht, ist das letzte Glied unserer Stelle, wo nach ihm die Worte des Herrn: « Ich und der Vater sind eins » einen anderen und unzulässigen Sinn enthielten, wollte man zum « Vater » noch hinzufügen: « der mich gesandt hat ».

([1]) Vgl. die beiden Zitate aus den Schriften Theodors von Mopsuestia bei Tixeront, III, p. 17 und 19 oben.

([2]) Vgl. dazu auch Amann im *Dictionnaire de Théol. cathol.,* XI, col. 154.

Denn Severian kann in seiner Polemik gegen die Arianer nicht oft genug betonen, dass die « Sendung » gleichbedeutend ist mit « Sichtbarwerden im Fleische » ([2]). Der Zusatz ergäbe dann den Sinn: *Ich*, τὸ ἀνθρώπινον σχῆμα (*in illud: Pater transeat* bei Zellinger, *Studien*, S. 14, Z. 11), τὸ φαινόμενον σχῆμα (*in illud: Quomodo hic litteras*, 59, 646), der Mensch mit Fleisch und Blut, der Sichtbare als solcher, und der Vater sind eins, was natürlich der geistigen Natur Gottes widerspräche. — Wenn nun also Severian an unserer Stelle auch nichts weiter beabsichtigt, als die Verschiedenheit der beiden Naturen in Christus, der göttlichen und menschlichen scharf hervorzuheben, so hinterlässt die Art und Weise, wie er das tut, die Ausprägung seines Gedankens, doch den Eindruck als ob er ein doppeltes Ich in Christus annehme, von denen bald das eine, bald das andere aus ihm spräche, das Ich des Sohnes Gottes, des dem Vater wesensgleichen göttlichen Logos, und das Ich des Menschensohnes, des Menschen Jesus, ἄλλος καὶ ἄλλος, dass er also zwei Personen in Christus annehme. Eine andere Deutung scheint kaum möglich zu sein, und doch würde er sich ohne Zweifel ebenso entschieden dagegen verwehrt haben, wie es die antiochenischen Schulhäupter Diodor und Theodor und später Nestorius getan haben.

Zu einem ähnlichen Urteil führen andere Stellen der Severianhomilien. In seiner Predigt auf den zweiten Pfingsttag (siehe oben S. 291 ff) schliesst er an die Schriftworte: « Der Geist des Herrn ist über mir » (Is. 61, 1 und Lc. 4, 18) die Frage an: « Passt das auf den Gott-Logos? » und antwortet mit der rhetorischen Frage: « Ist es nicht unwidersprechlich (ἀναντίρρητον), dass die Person des Menschen spricht (52, 820)? Wenn Ausdrücke wie πρόσωπον τῆς σαρκός, τῆς ἀνθρωπότητος noch keine Eigenpersönlichkeit zu bezeichnen brauchen, so hält diese Deutung schon schwerer bei der Kombination πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου. Und doch will Severian auch hier nicht eine selbständige menschliche Person (Jesu) der Person des Gottes-Logos gegenüberstellen, wie der ganze Zusammenhang zeigt; so die Stellen: « Als der Gotteslogos unser

([5]) Siehe ZELLINGER, *Studien*, S. 70 und 92. Ein Beleg mag genügen: τί οὖν βούλεται τὸ « ἀπεστάλη »; ἀντὶ τοῦ « ὤφθη », ἀντί τοῦ « διὰ σαρκὸς ἔλαμψεν » (*de serp.* 56, 505).

Fleisch (τὴν ἐξ ἡμῶν σάρκα) annahm, wollte er das Gebilde (πλάσμα), das er annahm, dem hl. Geiste zu eigen geben, damit alles, was der Christus dem Fleische nach tue, dem in ihm wie in einem menschlichen Tempel wohnenden Geiste zugeschrieben werde (col. 820)... Du sahest, wie er nach Menschenart (τύπῳ ἀνθρωπίνῳ) den hl. Geist empfing. Keiner ist so gottlos zu glauben, die Gottheit habe den hl. Geist empfangen (ibid)... Das Fleisch hatte den hl. Geist zum Führer » (col. 821). Aber im gleichen Zusammenhang stösst man dann wieder auf eine Stelle, wo wiederum dem « Fleische » eine Eigenpersönlichkeit zugeschrieben zu werden scheint: « Wenn also das Fleisch des Herrn (ἡ σὰρξ ἡ Δεσποτική), das dem Herrn eigene Gebilde (τὸ Κυριακὸν πλάσμα), der neuartige (ξένος) Mensch, der himmlische (Mensch), der neue Spross..., wenn dieser (οὗτος) den hl. Geist empfängt... » (col. 821). Hier hört man doch als Gegensatz zu οὗτος den anderen, also den Gotteslogos, deutlich heraus. Schade, dass der Prediger nach diesen Worten nicht, wie so oft, aus der Mitte der Zuhörer durch den Zuruf unterbrochen wurde: Also nimmst du in Christus zwei Personen an, von denen der eine nicht der andere ist! Dann hätte er sich näher erklären müssen — und die wunde Stelle der antiochenischen Doktrin wäre blossgelegt worden. Uebrigens muss Severian die Schwäche seiner Darlegungen selbst empfunden haben; denn er unterbricht sich alsbald selbst durch das Geständnis: « In Wahrheit bin ich in Not und zittere, es möchte die Schwachheit der Zunge die Grösse des Verkündeten abschwächen » (col. 821).

Viel zahlreicher sind die Stellen der Severianhomilien die eine personale Einheit der beiden Naturen in Christus aussprechen oder sie wie eine Selbstverständlichkeit voraussetzen. Es mag genügen, ausser der bereits oben S. 354 zitierten Stelle der Homilie *in illud: Pater, transeat* (« Der dies gesagt hat..., hat selbst wieder... ») noch eine solche, ebenso markante, aus der Homilie *in illud: In qua potestate* (56, 426) hierher zu setzen: « Er spricht die Worte der Schwachheit, um zu zeigen, dass er sich mit dieser Natur bekleidet hat (ἐνδέδυται), die vor dem Tode bangt ». Die personale Einheit beruht auf der « Vereinigung » (ἕνωσις) einer Menschennatur mit dem Gotteslogos (πρὸς τὸν θεὸν Λόγον) (so 56, 420 *in qua potestate*),

ein Ausdruck, der allerdings deren Charakter und Tragweite noch völlig unbestimmt lässt. Diese « Vereinigung » geschah durch die « Annahme » (λαβεῖν, 52, 820) oder « Aufnahme » (ἀναλαβεῖν, 59, 671) der menschlichen Natur oder dadurch, dass der « Herr » (Κύριος) sich mit ihr « bekleidet » hat (ἐνδέδυται, 56, 426). Das will mehr besagen als nur « Wohnung nehmen » in ihr (ἕτερόν ἐστιν ἐνοικῆσαι καὶ ἄλλο ἀναλαβεῖν καὶ ἑνωθῆναι, 56, 672). Trotzdem verwendet Severian diesen Ausdruck (ἐνοικῆσαι) unmittelbar darauf selbst wieder: « Zugleich war der Tempel gebildet und zugleich nahm Gott Wohnung in ihm » (ἅμα θεὸς ἐνῴκησεν)! Er ist ihm nun einmal von seiner antiochenischen Schule her geläufig (siehe Tixeront, III, 16). Die Vereinigung geschah ἐκ κοιλίας (Theodor von Mopsuestia: ἐκ αὐτῆς τῆς μήτρας, bei Tixeront III, 18[2]). Wenn er dann von der Menschheit des Christus (sic!) weiter sagt, sie habe « den innewohnenden Gott nicht gemäss dem Fortschritt des Wandels » (κατὰ προκοπὴν πολιτείας) in sich aufgenommen (ἐδέξατο), so schliesst er damit zwar eine allmähliche Steigerung der « Vereinigung », aber nicht auch eine Bewährung im Sinne Theodors als causa meritoria aus. Allerdings findet sich, soviel ich sehe, in seinen Homilien von dessen Bewährungstheorie keine deutliche Spur. Die Bezeichnung der Menschheit Christi als « Tempel » (ναός) der Gottheit an der vorhin angeführten Stelle (56, 672), die Severian wie allen antiochenischen Theologen geläufig ist, — aus seinen von uns nachgewiesenen Reden sei noch 52, 821 (Homilie auf den zweiten Pfingsttag) angeführt: « er füllte zuerst den eigenen Tempel mit jeglicher Gnade » — darf um so weniger befremden, als sie vor dem Streit um die Lehre des Nestorius unbedenklich erschien und u. a. auch bei Athanasius zu finden ist (Tixeront, II, 127).

Aus der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christus oder besser, durch die Annahme der menschlichen Natur durch den Gotteslogos. ergibt sich auch für Severian eine communicatio idiomatum, deren nächstliegende die ist, dass sowohl die Gottheit als auch die Menschheit Christi κατὰ κοινόν (ἀπὸ κοινοῦ?) Sohn (Gottes) genannt wird (59, 646, *in illud: Quomodo hic litteras scit*). So äussert er denn ebendort auch keinerlei Bedenken gegen Aussagen wie: « Der Sohn Gottes hat gelitten », « der eingeborene Sohn Gottes ist gekreuzigt worden »; denn « Sohn nennt die Schrift auch

das Fleisch des Erlösers und die Menschwerdung » (οἰκονομίαν) und spricht vom « Blute Jesu, seines (Gottes) Sohnes » (1 Io. 1, 7). Wir wissen ja zu unterscheiden τί τὸ παθητόν und τί τὸ ἀπαθές, und beziehen solche Aussagen ohne weiteres auf die sichtbare Gestalt (τὸ φαινόμενον σχῆμα), die menschliche Erscheinung (τὸ σχῆμα τῆς ἀνθρωπότητος), wie wir ja auch eine Aussage: « der X. (ὁ δεῖνα) ist gestorben » ohne weiteres richtig verstehen. Hierin geht auch Nestorius mit ihm einig gemäss seinem berühmten Axiom: Χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. Severian scheut sich auch nicht, den « menschlichen Leib des Christus » als « göttlich » (θεῖον) zu bezeichnen διά τε τὴν πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον ἕνωσιν *καὶ* (!) διὰ τὴν ξένην ὠδῖνα τῆς Παρθένου (56, 420 *in qua potestate)* (1). Der zweite von ihm angegebene Grund kann allerdings für sich allein diese Bezeichnung (σῶμα θεῖον) nicht rechtfertigen, sondern nur auf die erste sichtbar gewordene Wirkung dieser ἕνωσις als deren Erweis hindeuten wollen. Woran Severian bei diesem Hinweis insbesondere denkt, ergibt sich daraus, dass er die « wunderbare Geburt » (τὴν ξένην ὠδῖνα) des Herrn mit der Erscheinung des Auferstandenen *ianuis clausis* (Io. 20, 26) in Parallele stellt. Die eigentliche Rechtfertigung dieser communicatio idiomatum liegt für ihn eben darin, dass « der Sohn, der die Weltzeiten erschaffen hat » (Hebr. 1, 2) mit dem Sohn der menschlichen Erscheinung identisch ist (52, 788 *in Ascensionem:* (εἰ τῶν αἰώνων ποιητὴς ὁ Υἱός, καὶ ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ Υἱοῦ κεῖνται). Deshalb verbat sich (παρῃτήσατο) Jesus die Anrede « guter Meister » (Mc. 10, 17) als « seiner unwürdig » (τὸ εὐτελές ἀπεπέμψατο), während er τὸ ἔνδοξον des Thomas (Io. 20, 28) annahm; sie hätte κύριε ἀγαθέ lauten müssen (ibid. 779).

Wenn nun auch Severian die Aussage: « Der eingeborene Sohn Gottes ist gekreuzigt worden » zulässt, so vermeidet er doch selbst solche Sätze, in denen der Λόγος ἄσαρκος als Subjekt von Aussagen erscheint, die eigentlich nur vom Verbum incarnatum gelten, und reserviert, wie Nestorius (Tixeront, III, 27), für das Verbum incarnatum die Bezeichnungen « der Christus, der Erlöser, der Sohn », und das selbst in Aussagen, in denen

(1) Diese und ähnliche Stellen können wohl das Ansehen erklären, in dem Severian in der Folgezeit bei den Monophysiten stand.

das Verbum incarnatum streng genommen erst durch Vorwegnahme des Prädikats als Subjekt gedacht werden kann; so in der Homilie auf den zweiten Pfingsttag (52, 820: « Seitdem der Erlöser es seiner würdig gehalten (κατηξίωσε), unsere Geschöpflichkeit anzunehmen, wird er vom hl. Geiste erfüllt » und in der Homilie *in illud: Non quod volo* (59, 672): « Zugleich wurde der Tempel gebildet und zugleich nahm Gott darin Wohnung. Tempel also war der Leib des (mit ihm) vereinigten Christus (ναὸς οὖν ἦν τοῦ ἑνωθέντος Χριστοῦ τὸ σῶμα) ». So erklärt sich denn wohl auch die oben S. 355 vorgebrachte Stelle: « 'Der Geist des Herrn ist über mir'. Passt das auf den Gotteslogos? Ist es nicht unwidersprechlich, dass die Person des Menschen spricht? » aus dem Bestreben, nichts vom Λόγος ἄσαρκος auszusagen, was stricte vom Λόγος ἔνσαρκος gilt, ohne dass damit die Identität geleugnet werden soll.

Als nächste Wirkursache der *Sündelosigkeit* des Herrn scheint Severian die Herabkunft des hl. Geistes auf ihn (τοῦ Πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν, 52, 820) anzusehen. Sie erfolgte schon zugleich mit der Annahme der Geschöpflichkeit, wie die vorhin angeführte Stelle aus 52, 820 lehrt. Natürlich ist es nicht der Gotteslogos, der den hl. Geist empfängt d. h. die Fülle seiner Gaben (χαρίσματα), sondern « das Fleisch des Herrn wurde mit allen Gnadengaben erfüllt » (ibid. 821). Wie auch Athanasins lehrte (Tixeront, II, 122), hat der Erlöser, d. h. der Gotteslogos selbst seiner Menschheit die Fülle der Gnaden mitgeteilt (ἐπλήρωσε πρῶτον τὸν ἴδιον ναὸν πάσης χάριτος, ibid. 821). So « ist er Fülle, wir sind aus der Fülle », und aus ihm schöpft der hl. Geist wie aus einer Quelle und spendet den Menschen sein Geschenk (ibid. 822). « Das Fleisch (des Erlösers) schuldete es, nach menschlicher Weise den Geist in sich aufzunehmen » (ibid. 820), damit es « der neue (ξένος) Mensch, der himmlische, der neue Spross » sei (col. 821). (Es handelt sich also um die gratia capitis). Aber auch um selbst sündelos zu bleiben? Das scheint allerdings seine Auslegung der Schriftstelle: « Jesus wurde vom Geiste in die Wüste geführt » (Mt. 4, 1) besagen zu wollen, wenn es da heisst: « Das Bild Adams, der neue (ξένος) Mensch trat ein, beschützt (δορυφορούμενος) von der Macht des Geistes, um zu siegen... Er besiegte den Teufel, nicht die Gottheit (besiegte ihn), da es unstatthaft (ὕβρις) für die Gottheit wäre, zu sagen: Ich habe

gesiegt. Denn Gott unterliegt niemals noch siegt er, sondern ist immer der Starke (κρατεῖ). Wenn er siegen kann, kann er auch unterliegen » (col. 821). Diese Deutung konnte nur von einer Auffassung der Menschheit des Erlösers ausgehen, wie Theodor von Mopsuestia sie hatte (Tixeront, III, 15[3]). Wenn aber dieser die Meinung vertrat: *Plus inquietabatur Dominus et certamen habebat ad animae passiones quam corporis*, so hinterlassen Severians Ausführungen in der Homilie *in illud: Pater transeat* (bei Zellinger, *Studien*, S. 9 ff.) über das Gebet des Herrn am Oelberg den Eindruck, als ob er einen innerlichen Kampf in ihm ausschliesse. Zwar bittet « die Schwachheit des Fleisches » um den Erlass des Leidens (παραιτεῖται τὸ πάθος), aber das εἰ δυνατόν berücksichtigt nur die menschliche Erscheinung (οἰκονομοῦντος τὸ ἀνθρώπινον σχῆμα a. a. O. S. 14 Z. 10 11), vervollständigt nur den äusseren Rahmen, in dem das Heilswerk sich vollzog (τὸ σχῆμα πληροῖ τῆς ἀνθρωπίνης οἰκονομίας; ibid. S. 16, Z. 32-33). Die Worte: « Vater, wenn es möglich ist... » sind nicht Ausfluss der göttlichen Machtvollkommenheit, sondern gehören dem Bereiche des Heilswerkes an den Menschen an (οὐκ ἦν τῆς θεϊκῆς αὐθεντίας, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης οἰκονομίας; a. a. O. S. 19, Z. 9-10). Dem Erlöser selbst brachte das Leiden keinen Schaden (οὐκ αὐτὸν ἔβλαπτε), aber es erregte bei anderen Anstoss, was er den Jüngern zu verstehen gab, indem er ihnen sagte: « Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet ». Dass der « Schaden », den das Leiden dem Erlöser selbst nicht brachte, von Severian im Sinne einer wirklichen Versuchung und Gefahr der Ablehnung des Leidens gedacht ist, darf wohl auch aus der erklärenden Bemerkung erschlossen werden, die er den Worten des Herrn: « Nicht, wie ich will, sondern wie du » anschliesst: « Solche Worte (ταῦτα) stehen ihm nicht an, aber für dich passen sie » (αὐτῷ μὲν οὐ πρέπει, σοι δὲ ἁρμόζει; a. a. O. S. 17, Z. 5-6). Ein gewisser Widerspruch der Deutungen, die Severian von der Versuchung des Herrn und seinem Gebete am Oelberg gibt, ist nicht zu bestreiten, aber ein Schwanken in der grundsätzlichen Auffassung des christologischen Problems braucht darum noch nicht angenommen zu werden. Er löst sich wohl dadurch, dass er bei der Deutung der Versuchungsgeschichte mit dem « Bild Adams, dem « neuen (ξένος) Menschen », die konkrete Menschennatur Jesu an und für sich meint (= πρόσωπον τῆς ἀν-

θρωπότητος, s. oben S. 354 f.), die von der Macht des hl. Geistes « beschützt » wird, während bei seiner Erklärung des Oelberggebetes als Subjekt seiner Aussagen « der Christus », also der Λόγος ἔνσαρκος zu denken ist.

Der von den Vätern des vierten Jahrhunderts angesichts der arianischen Ausschlachtung so viel behandelten Stelle Mt. 24, 36 (Mc. 13, 32) und dem aus ihr sich ergebenden Problem des Nichtwissens um den Tag des Gerichtes widmet Severian in seiner Homilie *in illud: Quomodo hic litteras scit* (59, 643 ff.; oben S. 308 ff.) einen längeren Passus (col. 645-647). Seine Lösung des Problems wird durch Col. 2, 3 (« in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen » bestimmt, woraus er folgert: « Nichts ist ihm (dem Sohne) unbekannt » (col. 645); wie denn auch der Gerichtstag seiner Macht unterliegt, weil die ἰδία ἐξουσία des Vaters (act. 1, 7) nach Hebr. 1, 2, eben der Sohn ist (52, 788 *in Ascensionem*). Es kann sich also nur um ein « ökonomisches » Nichtwissen handeln, eine Auffassung, die vor ihm auch Chrysostomus und Didymus vertraten (Tixeront, II, 119 f). « Der Erlöser... verleugnet (ἀρνεῖται), was er hat », um die πολυπραγμονοῦντας τὰ μέλλοντα, das unzeitige Verlangen der Jünger, zu strafen (col. 464). Er kann sagen: « Auch nicht der Sohn », da er ja nicht vermöge seiner Menschheit (κατὰ τὸ σχῆμα τῆς ἀνθρωπότητος) um den Tag weiss, diese aber an der Sohneswürde partizipiert (col. 647). Dass damit die Frage nach dem Nichtwissen nicht restlos beantwortet ist und seine Lösung uns wieder das Rätsel seiner Worte in der Homilie *in lotionem pedum:* ὡς ἄλλος περὶ ἄλλου λαλεῖ (59, 715, s. oben S. 353) aufgibt, hat Severian wohl nicht empfunden.

In unseren zwölf Homilien geschieht der Mutter des Herrn keine direkte Erwähnung; nur einmal in der Homilie auf den zweiten Pfingsttag (52, 821), wird der « neuartigen Geburt » (ξένη ὠδίς) gedacht, ein Ausdruck, der auch in der Homilie *in illud: In qua potestate* (56, 420) mit dem Zusatz: τῆς παρθένου vorkommt. Sonst kommen als Quellen für eine Mariologie Severians nur zwei Homilien in Betracht, nämlich *de mundi creatione* VI (56, 484 ff.) und *de legislatore* (56, 397 ff.) (1). In

(1) Ueber diese Homilien s. Zellinger, *Genesishomilien,* besonders S. 119, bzw. *Studien,* S. 60 ff.

der zuerst genannten Homilie *knüpft der Bischof von Gabala an die Strafsentenz gegen das Weib nach dem Sündenfall eine dogmengeschichtlich interessante Parallele zwischen Eva und Maria, die in ihrem Kern sichtlich durch Ephrem angeregt ist* (1). Aus diesem Kontext seien folgende Sätze herausgeschrieben: « Es kam der Christus, der die Fessel löst; es trat die κυριοτόκος auf, die ihr Geschlecht rechtfertigt, die heilige Jungfrau an Stelle der Jungfrau Eva... Sie hob das Leid auf... Da es sich nicht geziemte, dass das schuldige Weib den Unschuldigen gebäre, kommt der Engel zur Jungfrau und spricht zu ihr: « Sei gegrüsst, Gnadenvolle »; denn bis jetzt war sie dem Fluche unterworfen » (ἐπειδὴ ἕως νῦν κεκατηραμένη; col. 497). Dieser Passus ist in der Tat dogmengeschichtlich in zweifacher Hinsicht interessant. Zunächst bezeichnet hier Severian die Mutter des Herrn als Κυριοτόκος statt mit dem längst eingebürgerten und schon von Gregor von Nazianz, der doch rund 20 Jahre vor ihm in Konstantinopel gelehrt hatte, mit aller Entschiedenheit verfochtenen Ehrentitel Θεοτόκος. Er vertritt hier also bewusst die antiochenische Doktrin. Wohl ebenso mit seiner Ansicht, Maria sei erst durch den Gruss des Engels von der Erbsünde gelöst und geheiligt worden. In beider Hinsicht ist er schwerlich von Ephrem beeinflusst (vgl. Tixeront, II, 214). Und wenn auch seine Meinung, die Mutter des Herrn sei vom allgemeinen Gesetz der Erbsünde nicht ausgenommen gewesen, für seine Zeit nicht befremden kann (2), so wohl doch ihre schroffe Formulierung (κεκατηραμένη!). Aber ist Chrysostomus nicht noch weiter gegangen? — Völlig einig dagegen geht Severian mit Ephrem und den anderen grossen Theologen des vierten Jahrhunderts im Bekenntnis der Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn ante partum et in partu. Sie kam εἰς ξένας ὠδῖνας (*de mundi creatione* VI, 56. 497) und die « ξένη ὠδίς der Jungfrau » hat ihr Gegenstück in der Erscheinung des Auferstandenen ianuis clausis (*in qua potestate*, 56, 420). Ja, in der nämlichen Homilie *de mundi creatione* VI, wo er von der κυριοτόκος spricht, rühmt er sie in Wendungen,

(1) Zellinger, *Genesishomilien*, S. 119; doch wird hier nicht angegeben, worin das « dogmengeschichtlich Interessante » dieser Parallele besteht.

(2) Vgl. Augustinus, *de peccatorum meritis et remissione*, II, 35, 57: *(Christus) solus unus est, qui sine peccato natus est.*

die folgerichtig zur Wahl des Ehrentitels Θεοτόκος führen mussten: « Maria ist Mutter der Erlösung, die Quelle des sichtbar gewordenen (αἰσθητοῦ) Lichtes, (das) sichtbar (geworden ist) im Fleische, unsichtbar (νοητοῦ) geblieben ist in der Gottheit » (56, 498). Das gilt noch mehr von einem Severian-Zitat in arabischen Scholien: « Wir bekennen den Logos, dass er gezeugt wurde vom Vater... Und er ist auch geboren auf Erden... aus Maria der Jungfrau im Fleische, damit alle Menschen... geboren würden zum zweiten Male durch den zweiten Adam, welcher ist Gott, der Logos » (1). So bedeutet es denn, auch wenn man dieses Scholienzitat ausser acht lässt, noch keinen völligen Umfall Severians, wenn er in einer später vorgetragenen Homilie mit dem vereinfachten Titel *de legislatore* sich des Ausdrucks Θεοτόκος bedient. Aber eine bewusste und gewollte Anpassung des geschmeidigen Syrers an das Empfinden seiner Zuhörer in der Reichshauptstadt war's immerhin. Darauf weist zunächst schon der Umstand hin, dass die Homilien *de mundi creatione* der Frühzeit seines Auftretens in Konstantinopel angehören, nämlich der Fastenzeit des Jahres 401 (2), während die Homilie *de legislatore* rund ein Jahr später anzusetzen ist. Im Epilog dieser Homilie sucht nämlich der Prediger seine Zuhörerschaft wegen der z. Zt. dem Ostreiche drohenden Gefahren (siehe oben S. 310) durch den Hinweis auf den Schutz der « Gottesmutter » zu beruhigen und schliesst mit den Worten: « Gott aber vermag... die Feinde zu schanden zu machen, die Kaiser zu Ehren zu bringen (τοὺς βασιλεῖς τιμῆσαι) und das Reich aufrechtzuerhalten ». Der jugendliche Theodosius II., am 10. April 401 geboren und von Severian getauft, war also bereits zum Augustus und Mitkaiser erhoben worden, was am 10. Januar 402 geschah (3). Sodann lässt der dreimalige Hinweis auf die Gottesmutter, der sich kurz nacheinander mit einer gewissen Aufdringlichkeit wieder-

(1) ZELLINGER, *Studien*, S. 118 f. Das Zitat stammt aus monophysitischer Quelle. Die Gleichsetzung des zweiten Adam = Gott, der Logos, durch Severian kommt mir verdächtig vor. Sie hat in seinen uns erhaltenen Homilien keine Parallele. Man vgl. besonders unser Zitat aus 52, 821 oben S. 356.

(2) Siehe ZELLINGER, *Genesishomilien*, S. 8.

(3) Für diese Angaben s. BAUR, *Chrysostomus*, II, S. 141, 143, 156, 157.

holt (¹), eine bestimmte Absicht des Predigers erkennen; er will zu verstehen geben, dass er den in Konstantinopel gebräuchlichen Ehrentitel Θεοτόκος für die Mutter des Herrn sich vorbehaltslos zu eigen gemacht habe. Denn neben anderem wird auch sein Κυριοτόκος den Anstoss erregt haben, gegen den er sich in der Homilie *in illud: In qua potestate* unter Berufung auf den anwesenden Chrysostomus lebhaft verteidigt: dieser kenne seine Gesinnung und nehme Kenntnis von seinen Worten; « denn von ihm sind wir sie gelehrt worden (!) ». Er habe das Gesagte nicht richtig gestellt. « Der bewunderungswürdige Vater hier nimmt das Gesagte an und bei Entgleisungen (ἐσφαλμένοις) nimmt er die Richtigstellung vor. Sein Urteil genügt statt aller (anderen) » (56, 428). Es ist aber auch durchaus nicht ausgeschlossen, dass Severian zu einer Zeit, wo seine feindselige Haltung gegen den Patriarchen bereits offenkundig war, durch sein auffälliges Bekenntnis zur Θεοτόκος sich selbst als den Orthodoxen und frommen Marienverehrer gegen diesen ausspielen will, da es wohl nicht unbemerkt geblieben war, dass der Patriarch diese Bezeichnung stets vermieden und überhaupt über die Mutter des Herrn « recht merkwürdige » Ansichten hatte (²).

Auf Grund der vorstehenden Darlegungen kann ein abschliessendes Urteil über den christologischen Standpunkt des Bischofs von Gabala nur dahin lauten, dass er auch hierin, nicht anders wie in seiner exegetischen Richtung, die antiochenische Schulmeinung vertrat. Er tat es in der Ueberzeugung, damit die orthodoxe Kirchenlehre vorzutragen, und in der an sich löblichen Absicht, die Orthodoxie, wie sie durch die beiden ersten allgemeinen Konzilien festgelegt worden war, in Ostrom, auf dessen Eroberung der Arianismus es besonders abgesehen hatte, zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Es war also keineswegs ein doktrinärer Gegensatz zu Chrysostomus, der ihn dorthin geführt hat; rühmte er sich doch geradezu, sein Schüler zu sein. Es ging ihm, ebensowenig wie diesem, auch nicht darum, seine Schulmeinung als solche

(¹) « Auch wir haben die heilige Jungfrau und Gottesmutter, die Fürbitte für uns einlegt» (56, 409), und schon nach wenigen Zeilen: Wir haben unsere Herrin, die heilige Maria, die Gottesmutter », und: « Wir wollen die heilige glorreiche Jungfrau und Gottesmutter Maria anrufen » (410).

(²) Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* III, S. 357.

dort durchzusetzen. Der Häresie jeder Schattierung galt sein Kampf, und deshalb war er ängstlich darauf bedacht, nur ja nicht selbst anzustossen. Diodors Unterscheidung des Sohnes Davids vom Sohne Gottes fehlt in seinen Homilien und ebenso die ἀνθρωποτόκος. Ja, er kommt dem rechtgläubigen Empfinden seiner hauptstädtischen Zuhörer soweit entgegen, dass er die Bezeichnung der Mutter des Herrn als Θεοτόκος ohne jeden beschränkenden Zusatz übernimmt. Und wenn er auch über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus zu einander grundsätzlich die antiochenische Auffassung hat (ὡς ἄλλος περὶ ἄλλου λαλεῖ!), so hütet er sich doch davor mit Theodor von Mopsuestia in Christus eine υἱότης χάριτι von einer υἱότης φυσική ausdrücklich zu unterscheiden. Auch dessen Bewährungstheorie lehnt er jedenfalls insoweit ab, als sie eine allmählich zunehmende Teilnahme der Menschheit Christi an der Macht und Würde des Gotteslogos κατὰ προκοπὴν πολιτείας annahm. Darum fehlt es, alles in allem, seiner Christologie, die dem Grundfehler der antiochenischen Schule verhaftet bleibt, an Klarheit und Folgerichtigkeit; erst recht kann von einer Klärung und Vertiefung des christologischen Problems durch ihn nicht die Rede sein.

IV. **Schluss**

So kann man es denn verstehen, dass Severian, obwohl nach seiner Doktrin Antiochener wie Nestorius und derselben grundsätzlichen Auffassung mit ihm, aber weit vorsichtiger und geschmeidiger als dieser, im nestorianischen Streit schon von dessen ersten Bekämpfer, dem Patriarchen Cyrillus von Alexandrien gegen den antiochenischen Nachfolger des Chrysostomus auf dem Bischofsstuhl von Konstantinopel als Zeuge der orthodoxen Lehre angerufen werden konnte (1). Auch in der Folgezeit kehrt sein Name in Sammlungen von Väterzeugnissen für die orthodoxe Lehre häufig wieder (s. Zellin-

(1) *De recta fide ad reginas I* (76, 1216 B); nach ZELLINGER, *Studien*, 126. — Als Begleiter seines Oheims und Vorgängers Theophilus hatte Cyrill auf der sog. Eichensynode dessen Hauptverbündeten im Kampf gegen den gemeinsamen « Feind » Chrysostomus persönlich kennengelernt.

ger, *Studien,* S. 116 ff) und zwar im Sinne sowohl der ephesinischen als auch der chalzedonensischen Definition, u. a. im Traktat des Papstes Gelasius *de duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium,* wo das erste Zitat (Thiel: *Epistulae Rom. Pont.*, p. 552) als Zeugnis gegen Nestorius, das zweite (p. 556-557) als solches gegen Eutyches zu verstehen ist. Mit einiger Verwunderung muss man das besondere Ansehen feststellen, dessen Severian bei den Monophysiten sich erfreute. Nicht nur zahlreiche Zitate, sondern auch ganze Homilien oder umfangreiche Stücke solcher sind unter seinem Namen in syrischen und koptischen Sammelwerken erhalten, die bei den monophysitischen Kopten und Jakobiten angelegt worden sind (s. Zellinger, *Studien,* S. 101 f, und 116 ff.). Vielleicht war sein Bündnis mit Theophilus von Alexandrien zum Sturze des Chrysostomus und eine hieraus erwachsene persönliche Freundschaft mit diesem und seinem Neffen und Nachfolger Cyrillus an diesem Ansehen im monophysitischen Lager nicht unbeteiligt.

Wenn schliesslich noch die Frage beantwortet werden soll, in welcher Richtung Severian die Geister in Konstantinopel auf den kommenden Streit um die Lehre des Nestorius vorbereitet und ihre Stellungnahme beeinflusst habe, so hält es schwer, eine klare und eindeutige Antwort zu finden. Denn einerseits ist festzuhalten, dass die Christologie, die er dort vortrug, ganz in der antiochenischen Schuldoktrin verwurzelt war, anderseits ist auch nicht zu verkennen, dass er darauf bedacht war, wohl nicht nur aus kluger Berechnung, sie der orthodoxen Einstellung seiner Zuhörer anzupassen und extreme Formulierungen in der Art der antiochenischen Schulhäupter zu vermeiden. Ganz besonders ist in dieser Hinsicht sein ausdrückliches Bekenntnis zur Θεοτόκος zu beachten. Nimmt man die Beobachtung hinzu, die allerdings noch der Nachprüfung und des Nachweises im einzelnen bedarf, dass Proklos, dessen berühmte Marienpredigt bekanntlich eine sofortige Gegenpredigt des Patriarchen Nestorius veranlasste und damit den Streit entfesselte, in seinen Homilien sich wirklich eng an die Terminologie Severians anschliesst und deshalb gewissermassen als sein Schüler anzusehen ist, so wird man zugeben müssen, dass Severian an dem Widerspruch, der sich gegen Nestorius in seiner Bischofsstadt selbst erhob, ein wirkliches Verdienst zukommt.

Wird aber dieses Verdienst nicht durch die Haltung des kaiserlichen Hofes, an dem doch Nestorius für die erste Zeit des Streites einen starken Rückhalt fand, widerlegt? War nicht Severian, der den Kaiser Theodosius II. taufen durfte, der erklärte Günstling der Kaiserin Eudoxia und ihres Hofstaates gewesen, und hatten nicht die jüngeren Hofbeamten, die später nach dem Ausbruch des Streites in höchsten Hofämtern Berater des Kaisers waren, gerade seinen Vorträgen gelauscht? (1) Ist der Eifer, womit die comites Kandidian und Irenäus sich der Sache des Nestorius annahmen, nicht vielleicht darauf zurückzuführen, dass sie von der grundsätzlichen Uebereinstimmung beider Vertreter der antiochenischen Doktrin überzeugt waren? Das ist nicht unmöglich. Aber näher liegt es, die Anhänger des Nestorius und Gegner Cyrills am kaiserlichen Hofe unter den Verehrern des grossen Chrysostomus zu suchen, des ersten Antiocheners auf dem Patriarchensitz der Hauptstadt des Ostens. Wie dem auch sei, jedenfalls hat Cyrill es für ratsam und angebracht gehalten, in seiner ersten Denkschrift *de recta fide ad reginas* auch Severian von Gabala gegen Nestorius ins Treffen zu führen.

Prof. B. Marx
Studienrat i. R. Trier.

(1) Siehe oben S. 347, Anm. 3.

Catalogue des Manuscrits Syro-Chaldéens conservés dans la Bibliothèque Épiscopale de ʿAqra (Iraq)

ʿAQRA (ܥܩܪܐ = عقر), chef-lieu de district, est située à 96 km. au Nord-Est de Mossoul, et compte 5.500 habitants, dont 300 environ sont Chaldéens catholiques. La ville est entièrement bâtie en contrefort de la montagne, et les Chaldéens demeurent presque tous dans le quartier le plus élevé. De leur église, le point culminant, le regard s'étend à l'horizon sur d'immenses chaînes de montagnes arides, mais en s'abaissant il peut suivre en hémicycle les jardins verdoyants de la vallée, qu'arrosent d'abondantes sources roulant en cascades et portant au loin dans la plaine la fraîcheur et la fertilité.

Le Patriarche chaldéen Mar Joseph Audo (1847-1878), voulant assurer le service religieux dans les nombreux villages dispersés dans les montagnes de cette région austère, éleva ʿAqra à la dignité de siège épiscopal, et lui donna comme premier titulaire Mar *Elia Safar*, issu de l'ancienne famille patriarcale. Nommé évêque de ʿAqra en 1852, il mourut deux ans plus tard, le 22 septembre 1854, à Ḥerpa, où il fut enseveli (cf. codd. 30 et 58).

Jean Élie Mellus lui succéda en 1864, et administra le diocèse de ʿAqra jusqu'au schisme de Malabar, dont il fut un des plus ardents fauteurs. Ayant fait sa soumission à Rome, il se démit en 1890 du siège de ʿAqra, et fut transféré à celui de Mardin, sa patrie.

Jacques-Jean Sahhar fut sacré évêque pour le siège de ʿAqra le 25 mars 1893; mais en 1895 sa juridiction fut étendue au diocèse d'Amadia; les deux diocèses se trouvaient par ce fait réunis sous un seul pasteur. Mar Jacques-Jean Sahhar mourut le 13 juin 1909.

Depuis lors ʿAqra n'a plus eu d'évêque propre, mais à été successivement placée sous la juridiction d'Amadia et de Mossoul; ce qui n'a guère favorisé l'expansion de la vie chrétienne dans les nombreux villages — dont quelques-uns entièrement chaldéens ou encore nestoriens — des montagnes environnantes de ʿAqra. Aujourd'hui Sa Béatitude le Patriarche de Mossoul y a un vicaire, l'excellent moine Qas Michaïl Išoʿ.

J'ai passé une semaine à ʿAqra, du vendredi 28 octobre au jeudi 3 novembre 1938, l'hôte du docteur Fadil Achach, dont je n'oublierai jamais l'aimable compagnie. J'ai pu y examiner tous les manuscrits chaldéens réunis dans la demeure du Vicaire Patriarcal, probablement par Mgr. Mellus qui était un érudit, grand ami des livres. Dans ce travail, souvent pénible, Qas Michaïl et Qas Paulos Iaunan, ancien étudiant du séminaire dominicain de Mossoul, m'ont été d'un précieux secours. Helas! beaucoup de ces manuscrits sont en mauvais état de conservation; j'en ai dû omettre plusieurs par trop détériorés, dont, par ailleurs, le contenu ne me semblait guère présenter d'intérêt spécial.

Pendant que j'étais là, on m'a apporté les manuscrits de l'église de Ḥerpa (ܚܪܦܐ), village entièrement chaldéen, situé à une demie heure à l'ouest de ʿAqra. Ḥerpa est un nom fameux dans l'histoire du monachisme nestorien à cause du monastère de S. Jacques de Beit ʿAbē, de tous les monastères nestoriens « primum omniumque celeberrimum », écrit J. S. As semani [1]. Ces manuscrits, au nombre de onze, ont été incorporés à ce catalogue, et sont indiqués comme provenant de Ḥerpa. On peut croire que nos deux premiers numéros: l'Ancien Testament en deux volumes, et le Nouveau Testament *mʿparšē*, écrits en stranguéli archaïque et datant du XIIᵉ ou XIIIᵉ siècle, viennent du célèbre couvent de Beit ʿAbē. On voudrait supposer la même origine au « Directoire des moines novices », cod. 56, également écrit en stranguéli et daté de 1564

[1] B. O. III, 1, p. 876. — BUDGE, dans l'introduction à l'*Histoire monastique* de THOMAS DE MARGA (moine de *Beit ʿAbē*), en parle au long et au large. Je tiens à citer ici la phrase suivante: « The library of Beit ʿAbē contained a large collection of books... » (I, p. XXXI). Cf. aussi II, p. 21,

de notre ère; si cependant ce monastère a subsisté jusqu'au seixième siècle [1].

En parcourant ce catalogue on rencontrera souvent le nom de Jacques de Barzānē: une douzaine de volumes — dont quelques-uns sont des recueils de différents traités — viennent de lui; ce fonds représente toute la bibliothèque d'un prêtre chaldéen vers le milieu du dix-neuvième siècle, et il est très instructif pour juger de la vie liturgique et des dévotions des Chaldéens à cette époque [2].

Le lecteur constatera aussi qu'un grand nombre de volumes, en particulier les plus beaux livres liturgiques viennent d'Alqoš; sur 67 manuscrits, 27 au moins ont été écrits dans ce village, ancienne résidence de la famille patriarcale. Il en est ainsi de tous les fonds de manuscrits syro-chaldéens: Alqoš a été du XVIe au XVIIIe siècle « l'imprimerie nationale » des Nestoriens, — et cette glorieuse tradition n'est pas encore éteinte.

Je remercie encore mes chers amis de ʿAqra, Qas Michaïl, Vicaire patriarcal, et Qas Paulos Iaunan, de l'empressement avec lequel ils m'ont aidé pendant l'examen des manuscrits et plus tard encore pendant la rédaction de ce catalogue. Quand on est en voyage en pays si lointain, on doit travailler vite; mais dès qu'on rédige ses notes au retour, des doutes surgissent fatalement sans possibilité de recourir aux manuscrits; mes principaux doutes ont été résolus par Qas Paulos Iaunan.

Je dédie ce travail à l'aimable Docteur Fadil Achach en témoignage de ma vive reconnaissance et de mon affectueux souvenir.

Rome, 20 février 1939.

Pour la bibliographie et les abréviations voyez le *Catalogue de Kerkouk.*

(1) Cf. Budge, *op. cit.* I, p. XLI-CXVII.

(2) Jacques de Barzane fut ordonné prêtre en 1849 par le Patriarche Joseph Audo; son père, le prêtre Kanoun, mourut cette année le 24 décembre (cod. 48). Sa femme mourut à Arena le 15 juillet 1859 (cod. 13 et cod. 55). En la même année, le 20 nov., son fils Joseph se maria (cod. 36).

I. — LIVRES SAINTS.

Codex I. — Livres de l'Ancien Testament, en deux volumes très délabrés mais précieux. Ces deux volumes, joints ici, sont bien deux tomes distincts, mais faisant partie d'une Bible entière de l'Ancien Testament, dont le Pentateuque et les Hagiographes ont disparu.

1. Ce volume commence au livre de Josué et va jusqu'aux livres des Rois; lacuneux à la fin qui se réfère à Abner.

Manuscrit mesurant 31 cm. sur 21, composé de 7 cahiers (du septième il ne reste que 6 feuilles), 32 lignes la page (divisée en 2 colonnes jusqu'au cah. 5 f. 6r; depuis la f. 6v écrit dans toute la largeur de la page).

2. Ce volume contient les Prophètes; lacuneux au commencement.

Manuscrit mesurant, comme le précédent, 31 cm. sur 21, composé primitivement de 10 cahiers (les 2 premiers manquent, ainsi que la première feuille du troisième, dont il reste 9 feuilles), écrit entièrement sur 2 colonnes. Complet à la fin (le dernier cahier a 12 feuilles), mais sans colophon, réservé, sans doute, pour le volume suivant disparu. Écriture stranguéli très ancienne. Du treizième siècle environ, comme le Nouveau Testament stranguéli daté de Kerkouk, *cod.* 1.

Au cah, 9 f. 3r se lit dans la marge extérieure l'intéressante note suivante du copiste primitif (vers le milieu de la prophétie de Malachie): ܕܥ ܐܘ ܐܚܘܢ ܕܐܝܟܢܐ ܨܚܚܬܐ ܐܫܬܟܚܬ܂ ܘܡܛܠ ܕܠܝܬ ܗܘܬ ܐܚܪܬܐ ܕܡܝܬܪܬ ܡܢܗ̇ ܒܛܠܬ ܒܗܕܐ « Sache, o notre frère, que (tel) etait l'exemplaire trouvé; et parce qu'il n'y eut pas d'autre meilleur que celui-là, je m'y suis beaucoup appliqué ».

(Ḥerpa).

Codex II. — ܟܬܒܐ ܕܩܪܝܢܐ ܡܦܪ̈ܫܐ... ܐܝܟ ܣܕܪܐ ܕܡܪܝ ܝܥܩܘܒ ܕܒܝܬ ܥܒ̈ܐ « Livre des leçons (bibliques) divisées... selon l'ordre (du couvent) de Mar Iaʿqoub de Beit ʿAbē » près de Ḥerpa. (Cf. la préface).

Manuscrit également très délabré et précieux, lacuneux au début et à la fin, mesurant 27 cm. sur 18; composé de 19 cahiers, 25 lignes la page. Le premier cahier est perdu, ainsi que la première feuille du deuxième, dont il reste 9 feuilles. Du cahier 19 il reste 7 feuilles. Écriture stranguéli très ancienne. Probablement de la même époque que les volumes précédents, c.-à-d. du treizième siècle environ.

Codex III. — Livres du Nouveau Testament, dans l'ordre suivant: les quatre Evangiles, Actes, trois épîtres catholiques, quatorze épîtres de saint Paul.

Manuscrit mesurant 34 cm. sur 22, composé de 27 cahiers (lacuneux au début et à la fin), 27 lignes la page divisée en 2 colonnes.

Au cah. 27 f. 5r se lit le colophon: Achevé le 31 juillet 2067 des Grecs (ܕܫܢܬ: ܬܪܝܢ ܐܠܦܝܢ ܘܫܬܝܢ ܘܫܒܥ ܠܣܘܟܡܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ; 1756 de notre ère), l'année 1724 de l'Ascension de N.-S. (ܘܠܣܘܠܩܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ: ܫܢܬ: ܐܠܦ ܘܫܒܥܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܐܪܒܥ) (1) au village d'Alqoš sous Mar Elia X Catholicos Patriarche, et Mar Išoʿiahb métropolitain, gardien du trône d'Orient (*custos sedis*) ܢܛܪ ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܕܢܚܐ. Écrit par le prêtre Ialda, fils du prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Khaušaba (ܚܘܫܒܐ, abrégé de ܚܕܒܫܒܐ) (2) à la demande de Joseph, fils de Matthē (ܡܬܐ) du village de Ḥardes (ܚܪܕܣ), pour l'église de la Sainte Vierge du même village.

Annexe. On a joint a ce volume un certain nombre de feuilles (28 en tout) de même grandeur, contenant des ܩܪ̈ܝܢܐ ܡܦܩ̈ܢܐ, c.-à-d. des leçons liturgiques tirées de saint Paul; 21 lignes la page. Achevé le 6 avril 2009 des Grecs (1698 de notre ère) à Alqoš aux jours de Mar Elia VIII Catholicos Pa-

(1) Généralement il n'y a que 30 années de différence entre *notre ère*, ou la date de la Nativité de N.-S., et la date de l'Ascension; ici il y a 32 années de différence. La double date, des Grecs et de l'Ascension, est certaine; le texte a été de nouveau examiné et transcrit, à ma demande, par le prêtre Paulos Iaunan (6 févr. 1939).

(2) Et non pas *Gaspar*, comme on lit dans Payne-Smith, col. 1716, d'après Assemani, *Bibl. Ap. Vat. cat.* III, p. 387 (cod. syr. 183).

triarche, et de Mar Išoʿiahb métropolitain, gardien du trône d'Addaï et de Mari (ܢܛܪ ܟܘܪܣܝܐ ܕܐܕܝ ܘܡܪܝ). Le nom du copiste est perdu.

(Ḥerpa).

Codex IV. — Nouveau Testament.

Manuscrit mesurant 33 cm. sur 22, composé de 26 cahiers, 27 lignes la page. La première page a été récemment recopiée. Bonne écriture. Sans colophon.

Au cah. 12 f. 9v on lit que ce livre des Évangiles a été acheté par le prêtre Jacques. fils du prêtre Kanoun de Barzanē, au prêtre Matthieu de Teleskof pour l'église de la Sainte Vierge de Barzānē, le 8 octobre 2163 des Grecs (1851 de notre ère).

Codex V. — Leçons liturgiques de l'Evangile pour toute l'année.

Beau manuscrit mesurant 45 cm. sur 30, composé de 10 cahiers (dont le premier écrit en stranguéli très soigné), 17 lignes la page au premier cahier, ensuite 24 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Au cah. 12 (de 6 feuilles seulement) f. 5 sv. se lit le colophon en caractères plus petits, 34 lignes la page: Achevé le 19 novembre de l'année 2010 des Grecs (1698 de notre ère), l'année 1668 de l'Ascension de Notre Seigneur, à Alqoš sous le patriarche Mar Elia VIII, et Mar Išoʿiahb métropolitain, gardien du trône. Écrit par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élie, à la demande du prêtre Gauro (ܓܘܪܘ = Gabriel), et du chef (*raïs:* ܪܝܫ) Šemʿon du village de Nērēm (ܢܪܡ; — cf. cod. 52).

Codex VI. — Même contenu.

Beau manuscrit, très bien conservé, mesurant 42 cm. sur 28, composé de 10 cahiers, 25 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 9 septembre de l'année 2017 des Grecs (1706 de notre ère) sous le patriarche Mar Elia IX, à Alqoš, par le prêtre Joseph, fils du prêtre Ghiwarghis; écrit pour l'église de la Sainte Vierge de Barzānē (ܒܪܙܢܐ). — Ce volume appartient aujourd'hui à Rapho (= Raphäel), fils de Rapho, Chaldéen de ʿAqra.

Codex VII. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 46 cm. sur 28, composé de 11 cahiers, 27 lignes la page divisée en 2 colonnes. Très belle écriture. — Achevé le 10 mai de l'année 2046 des Grecs (1735 de notre ère) à Alqoš sous Mar Elia X Catholicos Patriarche d'Orient. Écrit par le prêtre Ḥanna, fils du prêtre Homo, fils du prêtre Daniel, à la demande du fidèle Išo (ܝܫܘ), fils de Berahim (ܒܪܗܝܡ = Abraham) du village d'Artoun (ܐܪܬܘܢ).

Codex VIII. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 44 cm. sur 30, composé de 11 cahiers, 24 lignes la page divisée en 2 colonnes. Également très soigné. — Achevé le 3 mars de l'année 2155 des Grecs (1844 de notre ère) à ʿAnkāwa (ܥܢܟܒܐ = Aïnkawa) sous le Pape Grégoire XVI (1831-1846), et Mar Joseph Audo évêque d'Amadia (1833-1847). Écrit par le šamaš David, fils de Ioḥannan de la famille Qardāḥē (ܩܪܕܚܐ) du village de Barzānē. Suivent les noms des donateurs.

Codex IX. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 33 cm. 50 sur 23, composé de 14 cahiers plus une feuille, 20 lignes la page divisée en 2 colonnes. Très bien écrit, du même calligraphe. — Achevé le 4 octobre de l'année 2170 des Grecs (1858 de notre ère) au village de Khardēs (ܟܪܕܣ, [1] à l'ouest de ʿAqra) aux jours du Pape Pie IX et de Mar Joseph V Patriarche des Chaldéens (1847-1878) [2], par le prêtre David, fils de Ioḥannan..., du village de Barzānē dans la région de Zēbar (ܙܒܪ). Suivent les noms des donateurs.

[1] Le même village que « Ḥardēs ». mentionné au cod. 3. Le montagnards du Nord, et en général les Nestoriens, durcissent le *ḥêth;* d'où la confusion habituelle entre le *ḥêth* et le *kaph rukākhā.*

[2] Mar Joseph Audo est expressément nommé *cinquième* de ce nom; ailleurs il est toujours nommé *sixième.* Il est vrai que Mgr Augustin Hindi n'avait jamais été confirmé comme patriarche et ne devrait pas porter le nom de « Joseph V », qu'on lui donne toujours et qu'il se donnait d'ailleurs lui-même; cependant, écrit fort à propos Fr. Tournebize: « il porte dans les annales chaldéennes le nom de Joseph V, comme administrateur patriarcal à Amid, et délégué apostolique » (*Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.,* II, *Amid,* col. 1246, fin du paragr. 2). Cf. aussi Tfinkdji, *op. cit.* pp. 11-12; 15-16.

Codex X. — Leçons liturgiques des épîtres de S. Paul.

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 22, composé de 10 cahiers, 21 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 17 janvier 2124 des Grecs (1813 de notre ère) à Barzānē, sous le patriarche Mar Elia... (1). Écrit par le šamaš Kanoun, fils de Nisan pour l'église de Mar Abraham de Bekkōlē (ܒܟܘܠܐ). Le manuscrit est d'origine catholique, puisque le copiste parle au cours du colophon, d'une église de la Sainte Vierge appelée expressément « Mère de Dieu ».

Codex XI. — Même contenu.

Manuscrit délabré mesurant 32 cm. sur 21, composé de 12 cahiers, généralement 19 lignes la page. Écriture négligée. — Achevé le 4 août 2184 des Grecs (1873 de notre ère) à ʿAqra (prononcée ʾ*Eqra:* ܐܩܪܐ), sous le patriarche Mar Joseph Audo, et Mar Elia (Mellus) évêque de ʿAqra (ܥܩܪܐ). Écrit par le prêtre Joseph, frère du prêtre Šemʿon, fils du šamaš Šaʿia (ܫܥܝܐ), fils du prêtre Hormizd, pour l'église de la Sainte Vierge à ʿAqra.

II. — COMMENTAIRES BIBLIQUES.

Codex XII. — Explication de l'Apocalypse de Jean l'Apôtre par Jean Étienne Menochius, traduite du latin en arabe par le prêtre Pierre, fils de Jean, Syrien d'Alep, élève de la Propagande, et traduite de l'arabe en syriaque par le prêtre Ṣaumou du village de Pios. — Jusqu'au cahier 8 f. 1 v. Cf. *Catalogue d'Alqoš*, codd. 46 et 47 (2) ; Mingana 492 (*Catal.* col. 907). D'après Mingana, le prêtre Ṣaumou mourut en 1742.

(1) En ce temps, c'est-à-dire en 1813, il n'y avait pas de Patriarche : on est au tournant décisif de l'histoire des Syriens orientaux ; de cette crise de l'Église nestorienne d'Alqoš sortira l'Église chaldéenne unie à Rome. Le dernier Élie XI était mort en 1802 : le trône patriarcal resta vacant pendant 28 ans, car Jean Hormizd ne fut préconisé patriarche par le Saint-Siège que le 5 juillet 1830. Le copiste a donc reproduit une formule stéréotypée. Cf. Tfinkdji, *op. cit.* pp. 14-15 ; 25.

(2) Ces traductions, arabe et syriaque, ne sont pas mentionnées par le P. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus, Bibliographie*, V, (1894), col. 948-955. — Le commentaire anonyme de l'Apocalypse, contenu

— En appendice: *1.* — Discours sur la sagesse divine, composé par un philosophe syrien (Barhebraeus). *Incipit:* ܦܓܥܬ ܒܗ ܒܥܠܡܐ ܠܛܠܝܬܐ ܕܫܘܦܪܗ ܠܫܡܫܐ ܢܘܗܪܗ « J'ai rencontré une jeune fille, dont la beauté surpasse ⟨la splendeur⟩ du soleil ». Cah. 8 f. 2r-5r.

2. — Conjugaison des verbes à 2 consonnes. Du cah. 8 f. 5v au cah. 9, f. 3v.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 9 cahiers, 18 lignes. — Achevé le 17 octobre 2144 des Grecs (1832 de notre ère) par Jacques, fils de Iohannan Kanoun, à Barzānē.

Codex XIII. — Ce volume contient les titres suivants:

1. Explication de l'Apocalypse par Menochius (voyez cod. 12). Jusqu'au cah. 5 f. 4v.

2. Sermon sur la Passion de Notre-Seigneur, traduit du français en arménien, de l'arménien en arabe, et de l'arabe en syriaque par le prêtre Joseph de Telkef, qui fut plus tard le deuxième patriarche des Chaldéens. Du cah. 5 f. 5v au cah. 8 fol. 3r. Cf. *Cat. d'Alqoš*, cod. 113, *3*, et cod. 265, *1*.

3. Hymne en kharšouni sur la passion de Notre-Seigneur. Cah. 8 f. 3v-5v.

Manuscrit mesurant 23 cm. sur 16, composé de 8 cahiers, 17 lignes la page. — Achevé le 14 mars 2170 des Grecs (1859) de notre ère); écrit par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun, fils de Berahim (= Abraham) de la famille Naggarē. du village de Barzānē.

En appendice une note, écrite en chaldéen, dit que le prêtre Jacques est venu demeurer à Arēna (ܐܪܢܐ) le 6 juin 1859, où sa femme est morte le 15 juillet de la même année.

— Ce volume, percé d'une balle de fusil, a appartenu au prêtre Georges-Thomas, ancien élève du séminaire de S. Jean l'évangéliste de Mossoul, fusillé avec 9 chrétiens par des brigands peu avant la guerre de 1914-1918 (Communication orale du prêtre Paulos Iaunan, élève du même séminaire, curé à Ḥarjawa près de ʿAqra).

dans *Cambridge add.* 1970, est à identifier avec cette traduction chaldéenne de Menochius, comme je le montrerai dans une note qui paraîtra plus loin dans ce fascicule

Codex XIV. — ܟܬܒܐ ܕܦܘܫܩ ܡ̈ܠܐ ܥܣ̈ܩܬܐ ܡܩܕܡܬ ܦܘܫܩܐ ܕܡ̈ܠܐ ܥܣ̈ܩܬܐ ܕܕܝܬܝܩܐ ܥܬܝܩܬܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܫܡܐ ܕܕܝܣܪܛܣܝܢܘܣ « Livre de l'explication des mots difficiles, d'abord l'explication des mots difficiles de l'Ancien Testament, (livre) appelé *Disārtāsinos* ». Suit l'explication des mots difficiles du Pentateuque: ܐܪܥܐ ܗܘܬ ܬܘܗ ܘܒܘܗ: ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܬܐ ܘܠܐ ܡܬܩܢܬܐ; ainsi que des autres livres de l'Ancien Testament. Cf. *Cat. d'Alqoš*, cod. 326, 1.

Manuscrit, d'une écriture peu soignée, mesurant 23 cm. sur 16,50, composé de 21 cahiers (de 10 feuilles ou 20 pages comme toujours; le 19e cahier cependant n'est qu'un demi, tandis que le 21e cahier a 12 f., c.-à-d. 24 pages); 17 lignes la page. — Achevé le 6 juillet 2195 (ܐܐܩܨܗ) des Grecs, de Notre-Seigneur 1885 (ܐܦܦܗ), (1) écrit par Zaïa (ܙܝܐ), fils de Hormizd du village d'Artoun (ܐܪܬܘܢ), au village de Ṣanaïa (ܨܢܝܐ) dans la région de Naḥla (ܢܚܠܐ).

En appendice (2 pages et demie), révélations de Notre-Seigneur à trois saintes femmes sur sa passion.

— Note. L'opuscule sur les mots difficiles de l'A. T. a été publié en syriaque par G. Hoffmann, *Opuscula nestoriana*. 3° *Anonymi interpretatio vocum difficilium biblicarum* (1880). Au lieu de *Disārtāsinos* (leçon certaine de notre volume, confirmée par le prêtre Paulos Iaunan), G. Hoffmann écrit *Dirsṭarsinos* (2) (item Mingana 108 A), qu'il propose de faire dériver des mots grecs: διὰ ῥᾴστου (ἑρμηνεία) = *per facile* (*interpretatio*). S'il faut lire avec notre manuscrit: *Disārtāsinos*, je propose d'y voir le mot grec δύσρητος = (*vox*) *difficilis dictu, intellectu*, correspondant précisément au syriaque: explication

(1) Il faudrait ou 2196 ou 1884; deux fois ܗ (5) à la fin du nombre est impossible, puisque la différence doit être de 311; la faute est du copiste.

(2) « Incertus quidem vereor ne depravatae sint litterae pro διὰ ῥᾴστου ἑρμηνεία(ς) » (*op. cit.* p. XX). — J'ai suivi cette leçon dans mon *Catalogue d'Alqoš*, cod. 117, *1* (p. 117), en renvoyant à R. Duval, *op. cit.*, p. 74, qui s'en réfère à Hoffmann. Le ms. employé par celui-ci vient de la famille Homo *d'Alqoš* (famille chaldéenne catholique, dont le chef, *Qas* Elia Homo, était curé d'Alqoš lors de mon séjour en Iraq en 1926-7; cf. la vaine rhétorique de Hoffmann. p. XXIII, l. 25 sqq.) Le ms. Mingana 108 A (1550) est probablement le prototype du ms. de Hoffmann, ainsi que de N. D. des Sem. 117, *1*.

des *mots difficiles:* ܡ̈ܠܐ ܥܣ̈ܩܬܐ. Comparez ܕܝܣܦܢܝܐ: δύσπνοια, *difficultas spirandi* (Payne-Smith, *Thes. Syr.* col. 888). Il faudrait donc dire *Disrētāsinos.*

III. — OUVRAGES THÉOLOGIQUES.

Codex XV. — ܡܢܘ̈ܢܐ ܕܥܠ ܬܝܒܘܬܐ ܡܢ ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܫܠܝ̈ܚܐ « Canons sur la pénitence, du Synode des Apotres ».

Manuscrit mesurant 21 cm. sur 15, généralement 20 lignes la page, comptant 127 pages (numérotation continue récente), sans compter 4 feuilles de textes liturgiques, écrites en stranguéli (ajoutées au début). Les feuilles sont mal ajustées et ne se suivent pas en ordre. A la page 56 on lit: Achevé d'écrire ce « *taksa* des canons de la pénitence, c.-à-d. de la confession, ܠܟܘܢܫܐ ܕܩܢܘ̈ܢܐ ܕܬܝܒܘܬܐ ܐܘܟܝܬ ܕܡܘܕܝܢܘܬܐ » le jeudi 9 mars 2004 des Grecs (1693 de notre ère). Écrit par le šamaš Doudā (ܕܘܕܐ = *David*), fils du prêtre ʿAbdišoʿ.

Suit l'histoire de la martyre Juliette (p. 57 sv.), mais un peu plus loin, p. 69, revient le traité de la confession, où l'on retrouve les mêmes péchés avec leur pénitence respective: il s'agit d'un autre exemplaire du traité susmentionné. Plusieurs exemplaires de ce manuel ont été trouvés dans les villages de la plaine de Mossoul; cf. *Angelicum* VII (1900) pp. 17-26: *La confession chez les Nestoriens.*

(Propriété du prêtre Paulos Iaunan, curé à Ḥarjawa près de ʿAqra).

Codex XVI. — Instruction sur la confession.

Manuscrit mésurant 16 cm. 30 sur 11, composé de 10 cahiers, 14 lignes la page. Lacuneux au commencement. — Achevé le 14 octobre 2080 des Grecs (1768 de notre ère) par le prêtre Ialda, fils du prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Khaušaba, fils du prêtre Israël d'Alqoš. (Il s'agit probablement du même traité de la confession, mais je n'ose pas l'affirmer n'ayant pas pu comparer les deux volumes; le cod. XV me fut montré trop tard).

(Ḥerpa).

Codex XVII. — ܦܘܫܩ ܬܪܬܥܣܪܐ ܡܢ̈ܘܬܐ ܕܩܢ̈ܘܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܐܦܘܣܛܘܠܝܩܝܬܐ : ܗ̄ : ܫܠܝܚܝܬܐ « Explication des douze articles de la foi apostolique ».

Manuscrit mesurant 23 cm. 30 sur 15.50, composé de 10 cahiers (le dernier de 12 feuilles), 15 lignes la page. — Écrit par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun, de la famille Naggārē de Barzānē, et achevé le 4 sept. 2180 des Grecs (1869 de notre ère) pendant qu'il était à Nouābā (ܢܘܐܒܐ)

(Ḥerpa).

Codex XVIII. — ܟܬܒܐ ܕܡܓܢܝܛܝܣ « Liber magnetis » de Joseph II († 1713).

Manuscrit mesurant 33 cm. sur 22, composé de 16 cahiers, 27 lignes la page. Belle écriture. Le volume porte, sur les tranches, les vestiges d'incendie. Les deux premières feuilles sont détériorées; autrement l'ouvrage est complet. — Achevé le samedi 20 mai 2094 des Grecs (1783 de notre ère). Écrit à Alqoš par le prêtre Homo, fils du prêtre Ḥanna.

Sur la première page, en haut, se lit une note en arabe: « J'ai acheté ce livre, moi Khouri Paulos de la maison du šamaš Manṣour de ʿAqra... ». On y trouve quelques autres notes sur la transmission du volume.

Codex XIX. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 30 cm. sur 20.50, composé de 21 cahiers, 25 lignes la page. — Achevé le 25 août 2122 des Grecs « l'an 1812 de Notre-Seigneur » [1], à Telkef, aux jours du Pape Pie VII (ܦܝܘܣ), et de Mar Šemʿon de Mossoul de la famille Zakour (ܙܟܘܪ = *Zacharie*) évêque métropolitain [2]. Écrit

[1] Erreur du copiste; il faut lire: « l'an 1811 de N. S. ».

[2] Le prêtre Šemʿon de Mossoul, fils du šamaš *Ablahad Zakaria* (ou Zakour par abréviation) *Sayegh,* fut sacré évêque de Mossoul en 1811 par Mgr. Augustin Hindi, administrateur du patriarcat d'Amida, sans permission préalable du Saint-Siège, qui ne put pas approuver cette nomination, afin de pas s'aliéner le converti Mar Iohannan Hormizd, prétendant au trône patriarcal de Mossoul. Le nouvel évêque — qui avait entretemps ordonné prêtre son partisan Gabriel Dembo, fondateur des moines chaldéens de

par Thomas, fils du šamaš ʿAbdišoʿ de la famille Šamsē (ܫܡܣܐ), avec l'aide du šamaš Joseph, pour le šamaš ʿAbdišoʿ et ses fils, François, Joseph et le copiste susmentionné Thomas.

(Ḥerpa).

Codex XX. — Même contenu.

Manuscrit complet, mais délabré, mesurant 32 cm. sur 22, composé de 20 cahiers, 26 lignes la page. — Achevé le 18 août 2143 (ܐܐܩܡܓ) des Grecs (1832 de notre ère) (1) sous le Pape Léon XII (2), appelé « Catholicos Patriarche de tout l'univers »; aux jours de Mar Iohannan Hormizd, Catholicos Patriarche d'Orient, et de Mar Joseph (Audo), évêque metropolitain (d'Amadia) (3). Écrit à Barzānē par David, fils de Iohannan.

Codex XXI. — ܟܬܒܐ ܕܡܚܙܝܬܐ ܕܟܝܬܐ « Livre du miroir pur » par Joseph II.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 23 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 18 mai 2120 des Grecs (1809 de notre ère) à Alqoš, par Gabriel, fils du prêtre Khaušaba, fils du prêtre Joseph d'Alqoš, sous Mar Iohannan Hormizd Patriarche (4).

Rabban Hormizd (22 avril 1811) — fut déclaré suspens; mais Rome le réhabilita plus tard en le nommant Vicaire Patriarcal du diocèse de Mossoul (Communication du T. R. Qas Stefan Katcho, secrétaire du Patriarcat de Mossoul).

(1) Le copiste écrit par erreur « l'an 1839 de N.-S. ».

(2) Le copiste ignorait encore que le Pape Léon XII était mort en 1829. Son successeur, Pie VIII, ne régna que 20 mois. En 1831 Grégoire XVI monta sur le trône de S. Pierre, et gouverna l'Église pendant 15 ans.

(3) Encore un problème. Barzānē, où ce volume fut écrit, se trouvait alors dans la diocèse d'Amadia; le copiste fait donc mention de son évêque après avoir nommé le patriarche, selon l'habitude. Or, en 1832, Joseph Audo n'était pas encore officiellement reconnu, par Jean Hormizd, comme évêque d'Amadia. Il était évêque cependant depuis 1825, et n'ayant pas pu occuper le siége de Mossoul, il avait été désigné par Augustin Hindi pour le siège d'Amadia.

(4) En 1809 Jean Hormizd n'était officiellement que métropolitain de Mossoul; il ne fut préconisé patriarche qu'en 1830. « Mais, de fait, écrit Mgr. J. Tfinkdji, Jean Hormez joua un peu toute sa vie le rôle de patriarche » (*op. cit.*, p. 44, col. 2).

En note on lit: « Propriété du šamaš Thomas de la famille Koma (ܩܘܡܐ) du village d'Arēna; il a acheté ce livre en 1849 ».

IV. — OUVRAGES LITURGIQUES.

Codex XXII. — ܟܬܒܐ ܕܣܝܡܝ̈ܕܐ « Livre des chirotonies » ou Pontifical.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16.50, composé de 8 cahiers, 17 lignes la page. — Achevé le 6 avril 2135 des Grecs (1824 de notre ère) par le šamaš Šemʿon, fils de Pierre Asmar de Telkef. Copié à Amed (Diarbékir) sur un volume autographe de Mar Joseph II; (ܥܠ ܚܬܘܒܘܬ ܡܪܝ ܝܘܣܦ ܬܪܝܢܐ ܚܬܒܬ).

Une note, écrite au commencement du volume, déclare que « ce livre appartient à Mar Joseph Audo, métropolitain d'Amadia ».

Codex XXIII. — ܠܟܘܡܪܐ ܕܟܗ̈ܢܐ ܐܘܟܝܬ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܪܡܫܐ ܘܕܨܦܪܐ « *Ordo sacerdotum*, c'est-à-dire prières du soir et du matin ».

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 12 cahiers (le dernier de 12 feuilles), 20 lignes la page. — Au cah. 12 f. 1r se lit le colophon: Achevé le 20 mai 2004 des Grecs (1693 de notre ère) à Alqoš sous Mar Elia VIII patriarche. Écrit par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Elia.., à la demande du *raïs* ou chef Šemʿon, fils de Khoudādā (ܚܘܕܕܐ) du village de Nērēm (comparez cod. 5).

Après ce colophon (cah. 12, fol. 2sv.) on a ajouté quelques prières d'Abouḥalim pour le matin des fêtes.

Codex XXIV. — Petit missel.

Manuscrit mesurant 21 cm. 30 sur 15.50, composé de 6 cahiers, 16 lignes la page. — Incomplet et sans colophon. Belle écriture.

Dans une vignette (cah. 1, f. 8r) on lit le nom du copiste « David », — qui est peut-être « David fils de Jean de Barzānē » (cf. cod. 9; et *Cat. d'Alqoš*, codd. 114, 265, 309).

Codex XXV. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 18 cm. sur 13, composé de 8 cahiers, 13 lignes la page. — Sans date ni colophon. Écriture de Jacques de Barzānē.

(Ḥerpa).

Codex XXVI. — ܚܘܕܪܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ. « *Ḥudra* de toute l'année ».

Manuscrit, tout délabré, restauré par-ci par-là, mesurant 44 cm. sur 30, composé de 41 cahiers, 33 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 1 octobre 2004 des Grecs (1692 de notre ère) à Alqoš sous le patriarche Mar Elia VIII, par le prêtre Ghiwarghis, fils de... (nom effacé, probablement: fils du prêtre Israël; cf. *Catalogue d'Alqoš*, p. 138). Le colophon est en partie disparu.

Codex XXVII. — ܠܟܠܐ ܕܚܘܕܪܐ ܕܝܘܡܬܐ ܦܫܝܛܬܐ « *Ḥudra* des jours simples ».

Manuscrit mesurant 32 cm. sur 21, composé de 21 cahiers, 28 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Écrit par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Elia d'Alqoš. Le reste du colophon est perdu; mais cet excellent copiste est connu par ailleurs, cf. *codd.* 5, 23, 29 et le *Cat. d'Alqoš*, p. 138; d'où il resulte que ce volume fut écrit vers 1700.

Codex XXVIII. — *Ḥudra.*

Manuscrit mesurant 44 cm. sur 30, composé de 43 cahiers, 31 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Écrit sous Mar Elia patriarche, par le šamaš Ialda, fils du prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Ḥadbešabba, fils du prêtre Israël d'Alqoš. Le copiste déclare que son père, le prêtre ʿAbdišoʿ, l'a assisté. Le colophon est en partie disparu; on peut lire encore « de l'ascension de N.-S. l'année 1700 », mais la dizaine semble effacée. En tout cas nous connaissons le prêtre ʿAbdišoʿ, fils

du prêtre Ḥadbešabba, et père de Ialda, par le *Cat. d'Alqoš*, p. 137; cf. Wright, *A catalogue of the syr. mss... of Cambridge* p. 120, 308; et ici même le *cod.* 37. Le šamaš Ialda a probablement écrit ce volume avec son père le prêtre ʿAbdišoʿ vers 1730.

Codex XXIX. — ܓܙܐ ܕܥܐܕܐ ܘܕܘܟܪܢܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ « *Gazza* des fêtes et des commémoraisons de toute l'année ».

Manuscrit délabré, mais très bien écrit, mesurant 32 cm. sur 22, composé de 35 cahiers, 28 lignes la page divisée en 2 colonnes. Incomplet au commencement; du deuxième cahier il ne reste que 5 feuilles. — Achevé le 25 sept. 2004 des Grecs (1693 de notre ère) à Alqoš sous le patriarche Mar Elia VIII, par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel etc...

Codex XXX. — Même titre.

Manuscrit bien écrit, mais délabré et lacuneux au début et à la fin, mesurant 45 cm. 30 sur 32, composé de 26 cahiers 31 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 19 mars 1853; écrit à Mossoul aux jours de Mar Joseph Audo, Patriarche des Chaldéens, par Michaïl Romanos d'Alqoš à la demande de Mar Elia Safar (ܨܦܪ), évêque du diocèse de ʿAqra, pour l'église de Ḥerpa (ܚܪܦܐ) (1). Cf. préface.

Codex XXXI. — Même titre.

Manuscrit mesurant 47 cm. sur 31.50, composé de 12 cahiers, 34 lignes la page divisée en 2 colonnes. — Achevé le 8 septembre 1886 de N.-S., à Alqoš sous le Pape Léon XIII et Mar Elia XII Abbolyonan (1878-1894), par le šamaš ʿIsa (ܥܝܣܐ), fils d'Ešaʿia (ܐܫܥܝܐ), fils du diacre Qouriaqos du village d'Eqror (ܐܩܪܘܪ), dans le pays des Sendaïē (ܣܢܕܝܐ). Cf. *Cat. d'Alqoš*, p. 139; Wright, *Cat. Cambridge*, Add. 2811, p. 634; Mingana 576 et 579 (*Catal.* col. 1091, 1096).

Codex XXXII. — ܟܬܒܐ ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ « Livre *daqᵉdam wadᵉbatar* » (2).

Manuscrit ancien, restauré récemment, mesurant 22 cm. 30 sur 16, composé de 13 cahiers, 18 lignes la page. — Achevé

(1) Cf. *supra cod.* IX, note, au sujet de la confusion de *ḥeth* et *kaf*.

(2) Cf. *Catal. de Kerkouk, cod.* XXXIII, note.

le 19 sept. 2006 des Grecs (1695 de notre ère) à Alqoš, sous Mar Elia VIII Catholicos Patriarche, et Mar Išoʿiahb métropolitain.. La suite a été complétée par une main récente : Écrit par le prêtre Ialda, fils du prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Khaušābā, pour l'église de la Sainte Vierge de ʿAqra [1].

Codex XXXIII. — Même titre.

Manuscrit mesurant 20 cm. sur 15, composé de 15 cahiers, 18 lignes la page. Écriture négligée. Écrit par Matthē, fils de Mᵉsēpar (ܡܣܦܪ), fils de Nisan, du village d'Arēna.

Le volume est d'origine catholique, puisque Marie y est appelée « Mère de Dieu » dans une invocation finale. Après le cah. 15, on a ajouté quelques *qalē*.

(Ḥerpa).

Codex XXXIV. — ܛܟܣܐ ܕܟܘܠܠܐ ܕܒܘܪܟܢ ܚܬܢܐ ܐܚܪܢܐ. Rituel du mariage.

Manuscrit mesurant 16 cm. sur 11, composé de 7 cahiers, 14 lignes la page. Écriture négligée. — Achevé le 27 février 2136 des Grecs (1825 de notre ère), écrit par Jacques fils du diacre Kanoun, fils d'Abraham, à Barzānē près de l'église de Marie, Mère de Dieu.

Codex XXXV. Même contenu.

Manuscrit détérioré au début, mesurant 16 cm. sur 11, composé de 8 cahiers, 15 lignes la page. — Sans colophon. Écrit vers 1800.

(Ḥerpa).

Codex XXXVI. — ܛܟܣܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܡܫܚܐ ܕܟܪ̈ܝܗܐ. Rituel de l'extrême-onction.

Manuscrit mesurant 15 cm. 30 sur 11, composé de 11 cahiers, 12 lignes la page. — Au cah. 11 f. 1ᵛ se lit le colophon :

[1] Le relieur récent qui a complété le colophon, en partie disparu, a confondu deux différents « Ialda d'Alqoš ». Ialda, fils du pr. ʿAbdišoʿ, n'a pas pu écrire ce volume daté de 1695 de notre ère, puisqu'il a écrit jusqu'en 1777, cod. 44 ; cod. 3, 1756 ; cod. 16, 1768. Il s'agit donc de l'autre Ialda, fils de Daniel, qui a écrit les codd. 23 et 29 en 1693, le cod. 5 en 1698, le cod. 49 en 1700.

Achevé le 3 février 2166 des Grecs (1855 de notre ère) par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun de Barzānē.

Au cah. 11 f. 2ᵛ on lit: « Joseph, fils du prêtre Jacques, s'est marié le 20 nov. 1859 de N.-S. En cette année il y eut une grande disette; le *waznā* (ܘܙܢܐ) de froment coûta 40 *qranē* (ܩܪ̈ܢܐ) ».

Suivent quelques prières pour les malades, deux *madrašē*, puis quelques instructions sur la confrérie du scapulaire, et l'explication des sept douleurs de la Sainte Vierge.

Codex XXXVII. — Missel pour les funérailles des prêtres et des diacres.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 12 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 1 avril 2021 des Grecs (1710 de notre ère) sous Mar Elia IX, Catholicos Patriarche. Écriture d'Alqoš.

Codex XXXVIII. — Même contenu.

Manuscrit lacuneux au début, mesurant 22 cm. sur 16, composé de 18 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 20 déc. 2024 des Grecs (1712 de notre ère) sous Mar Elia IX, à Alqoš, par le prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Ḥadbešabba, fils du prêtre Israël.

Codex XXXIX. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 22 cm. 30 sur 16.50, composé de 17 cahiers, 19 lignes la page. Le volume a souffert de l'humidité et est en mauvais état. — Achevé le 5 décembre 2128 des Grecs (1816 de notre ère) au village de Meniānēs (ܡܢܝܢܣ); écrit par le šamaš Rubel, fils du prêtre Joseph, fils du prêtre Paṭo (ܦܛܘ = *Patros*, *Pierre*), pour le prêtre Daniel, fils du prêtre Khaēl (ܟܐܝܠ = *Michael*) du village de Gēlu (ܓܝܠܘ).

Codex XL. — Missel pour les funérailles des enfants baptisés.

Manuscrit, lacuneux au commencement, mesurant 16 cm. sur 11.50, composé de 7 cahiers (du dernier cahier quelques feuilles sont perdues), 13 lignes la page. — Achevé le 5 dé-

cembre 2098 des Grecs (1786 de notre ère). Écrit dans le pays de Šāpāṭ (ܫܦܛ) au village de Beit Daïwē (ܒܝܬ ܕܝܘܐ) sous Mar Šemʿon XVI, Catholicos Patriarche, et Mar Ḥenanišoʿ, évêque métropolitain de cette région de Roustaqa (ܪܘܣܬܩܐ) par le prêtre Gialabi (ܓܠܒܝ), fils de Khošou (ܟܘܫܘ). Cf. *Cat. d'Alqoš,* cod. 168.

(Ḥerpa).

Codex XLI. — Missel pour les funérailles des hommes, des femmes et des enfants.

Manuscrit détérioré mesurant 22 cm. sur 16, composé de 15 cahiers, 20 lignes la page. — Colophon au cah. 13 f. 7ᵛ: Achevé le 1ᵉʳ février 2126 des Grecs (1815 de notre ère) à Amadia (ܥܡܕܝܐ) par le prêtre ʿAbdalkarim (ܥܒܕܐܠܟܪܝܡ), fils du šamaš Ḥadbešabba.

— En appendice on a ajouté: *1.* — Discours sur la passion de Notre-Seigneur traduit du français en arménien, de l'arménien en arabe, et de l'arabe en syriaque (en 1692) par le prêtre Joseph de Telkef, qui fut plus tard le deuxième patriarche des Chaldéens. Du cah. 13 f. 7ᵛ au cah. 15 f. 7ᵛ Cf. *cod.* 13. *2.*

2. — Révélation faite par Notre-Seigneur à trois saintes femmes au sujet de sa passion (2 pages). Cf. *cod.* 14.

Codex XLII. — Psautier liturgique, en très mauvais état; mention en est faite à cause du colophon: Achevé le 22 juin 2043 des Grecs (1732 de notre ère) dans la région de Targawar (ܬܪܓܘܪ) au village de Darband (ܕܪܒܢܕ). Cf. *Cat. d'Alqoš*, *cod.* 168.

Codex XLIII. — ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܒܥܘܬܐ « Hymnes de *Baʿouta* », c'est-à-dire du jeûne des Ninivites, tirés des œuvres de Mar Aprem. « ordonnés et disposés par le vénérable supérieur du couvent de Mar Elia, soleil des saints ».

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 12 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 16 décembre 2029 des Grecs (1717 de notre ère) à Alqoš sous Mar Elia IX, à la

demande du *raïs* Daouda (*David*, ܪܝܫ ܕܘܘܕܐ) et du prêtre Gabriel, par le prêtre Ghiwarghis, fils du prêtre Israël d'Alqoš. Cf. *Cat. d'Alqoš*, cod. 164.

Codex XLIV. — Même contenu.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 12 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 13 janvier 2031 des Grecs (1720 de notre ère) à Alqoš sous Mar Elia IX; écrit par le šamaš Elia, fils du prêtre Ialda, à la demande du prêtre Marc, fils du prêtre Hormizd, du village de Tellā (ܬܠܐ).

Codex XLV. — ܗܘܦܟܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܩܝܡܬܐ « Procession du salut de Pâques ».

Manuscrit mesurant 31 cm. sur 22, composé de 6 cahiers, 25 lignes la page. — Achevé le 30 mars 2088 des Grecs (1777 de notre ère) à Alqoš, aux jours de Mar Elia X patriarche, et de Mar Išoʿiahb métropolitain; écrit par Ialda d'Alqoš pour l'église de sainte Šemoni du village de Halmon (ܗܠܡܘܢ).

Codex XLVI. — Ce volume contient les traités suivants:

1. ܛܟܣܐ ܘܩܢܘܢܐ ܕܡܬܚܫܚܝܢ ܒܥܐܕܐ ܩܕܝܫܐ ܕܠܒܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ « Rite et canons à employer en la sainte fête du Cœur de N.-S. Jésus-Christ » composés par Mar Augustin (Hindi), évêque métropolitain (d'Amed, Diarbékir, 1781-1828), fils de Ghiwarghis frère de Mar Joseph IV d'Amed. — 23 pages, incomplet à la fin, 21 lignes la page.

2. Autre écriture. ܛܟܣܐ ܘܩܢܘܢܐ ܕܡܬܚܫܚܝܢ ܒܥܐܕܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܣܟܡܐ ܕܡܪܬܝ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ « Rite et canons à employer en la sainte fête du scapulaire de la Vierge Marie » composés par le prêtre Georges d'Alqoš. — 33 pages, 17 lignes la page, complet. Écrit par le prêtre Joseph, fils du šamaš Ešaʿia (ܐܫܥܝܐ), fils du prêtre Hormizd de ʿAqra, en 1845 de N.-S. Il commença à écrire ce livre à ʿAnkāwa (ܥܢܟܒܐ: *Aïnkawa*), il l'emporta à ʿAqra où il l'acheva.

3. Prière à N.-S. en croix, faite par le même prêtre Ioseph de ʿAqra (écriture négligée, avec corrections et notes en marge); p. 34: une vingtaine de lignes.

4. *Madraša* composé par Joseph II sur le ton: *Peuples rachetés...* (ܟܠ ܥܡ̈ܡܐ ܦܪ̈ܝܩܝ); traduit de l'arabe en syriaque par le prêtre Joseph de ʿAqra, en l'année 1852, pour les prêtres des environs de ʿAqra qui ne savent pas lire l'arabe, surtout pour le prêtre Jacques de Barzānē qui le lui demanda; 4 pages de 15 à 17 lignes la page. — Suivent trois pages d'histoire contemporaine, écrites sans grand soin par le même prêtre Joseph en 1853.

5. Tout ce qui précède fut relié avec un ouvrage dont le titre manque, mais dont les premières lignes conservées représentent la fin du livre des *Proverbes* XXXI, 23-31. — Suit le *Cantique des cantiques;* pp. 13, l. 20 la page jusqu'à la fin.

6. Même écriture, comme toute la suite. Hymne en l'honneur de sainte Šemoni et de ses fils martyrs; pp. 73.

7. ܡܪܕܘܬܐ ܕܡܪܕܘܬܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܥܠ ܚܝܘܬܐ ܘܦܘܫܩܐ ܕܡܕܢ̈ܚܝܐ « Instruction sur la rébellion et les schismes des Orientaux » séparés de l'église de Rome et de l'obéissance due au Pape, successeur de saint Pierre; pp. 34. — La suite en kharšouni; où l'on prouve que l'église de Rome est l'église universelle ou catholique. La fin manque.

Pas de colophon. Écriture du milieu du XIX[e] siècle. Nulle indication de cahiers. Manuscrit mesurant 23 cm. sur 16.

Codex XLVII. — Livre de dévotion et rituel du prêtre Jacques de Barzānē.

Manuscrit mesurant 16 cm. sur 10.50, composé de 14 cahiers de 16 feuilles, en général 16 lignes la page; paginé à droite, cette pagination est suivie ici: f 1[a], f 1[b], f. 2[a] etc.

1. Les sept psaumes de la pénitence; f. 1[b]-9[b].
2. Conjugaison des verbes à deux consonnes; f. 9[b]-21[a].
3. Hymne chaldéen, chanté souvent après la messe; f. 21[b]-23[b]:

ܐܢܬ ܠܝ ܡܪܝܐ ܘܬܘܕܝܬܐ
ܡܫܒܚ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ

4. Autre hymne religieux; f 23[b]-24[a]:

ܠܡܪܢܐ ܥܘܡܪܐ ܚܠܒܢܐ ܪ̈ܚܡܐ ܘܠܐ ܚܘܣܢܐ

5. Hymne en kharšouni; f. 24ᵇ-25ᵇ.

6. Statuts de la confrérie du scapulaire; f. 25ᵇ-26ᵃ.

7. ܨܠܘܬܐ ܕܚܝܐ ܕܡܪܢ « Prières de la vie de Notre-Seigneur », appelées plus loin ܨܠܘܬܐ ܕܬܫܒ̈ܚܬܐ « Prière du Rosaire ». Pratique de la dévotion du Rosaire, avec une intention spéciale pour chaque jour: Le dimanche, prions en l'honneur du Père; le lundi, en l'honneur du Fils; le mardi, en l'honneur du Saint-Esprit etc.; 26ᵃ-ᵇ.

8. Les douleurs de la Sainte Vierge; suit une prière indulgenciée; f. 26ᵇ-27ᵃ.

9. Prières avant la communion (en soureth); f. 27ᵇ-29ᵇ.

10. Prières après la communion (en soureth); f. 29ᵇ-30ᵇ.

11. Intentions pour chaque jour; f. 31ᵃ-ᵇ.

12. Hymne en langue turque; f. 31ᵇ-32ᵃ.

13. Hymne en l'honneur de Mar Išа: ܐܝܫܐ (kharšouni); f. 32ᵇ-41ᵃ.

14. Autre hymne en kharšouni; f. 41ᵃ 44ᵃ.

15. Hymne à Marie (chaldéen littéraire); f. 44ᵃ-45ᵇ. — Fol. 46ᵃ blanc; fol. 46ᵇ note d'une main postérieure.

16. Hymne avant la messe (chald. litt.); f. 47ᵃ-ᵇ.

17. — Nouveau titre, comme s'il s'agissait d'un livre primitivement distinct de ce qui précède. Cependant la pagination continue; celle-ci aura été ajoutée après coup, quand le tout fut réuni en un volume.

Prières de la bonne mort pour le pécheur Jacques; p. 48ᵃ-54ᵃ fin: « Écrit par Jacques de Barzānē ».

18. Dévotion des cinq plaies de N.-S.; f. 54ᵇ-57ᵇ.

19. Liste de fêtes; f. 58ᵃ-59ᵇ.

20. (Les feuilles suivantes viennent d'un autre livre; mais la pagination continue. Les trois premières lignes sont la fin du rituel du baptême). Bénédiction de l'eau d'après le rituel romain; f, 59ᵇ-65ᵃ.

21. Bénédiction des vêtements sacerdotaux, selon le rit romain (kharšouni); f. 65ᵃ-ᵇ.

22. Bénédiction des cierges (item); f. 65ᵇ-66ᵃ.

23. Bénédiction de la maison (chaldéen); f. 66ᵇ-67ᵃ.

24. Bénédiction des cierges en la fête de la présentation de Jésus au temple (kharšouni); f. 67ᵃ-ᵇ.

25. Bénédiction de la croix d'or ou d'argent (kh.); f. 68ᵃ-70ᵇ.

26. Bénédiction des statues (en chaldéen); f. 70^{b}-71^{a}.

27. Bénédiction des chapelets (ch.); f. 71^{a}-72^{a}.

28. Bénédiction de la femme à l'occasion des relevailles (ch.); f. 72^{a}-74^{b}.

29. Autre bénédiction de la femme; f. 74^{b}-75^{b}.

30. Prières des relevailles; f. 75^{b}-76^{b}.

31. Prières sur l'enfant et la mère, à l'occasion des relevailles; f. 76^{b}-77^{b}.

32. Bénédiction des nouveaux vases saints; f. 77^{b}-78^{b}.

33. Prières avant la confession (kh.); f. 78^{b}-89^{a}.

34. Prières après la confession (kh.); f. 89^{a}-91^{a}.

35. Prières avant la communion (kh.); f. 91^{a}-92^{b}.

36. Prières après la communion (kh.); f. 92^{b}-94^{a}.

37. Litanies de la Ste Vierge (kh.); f. 94^{a}-98^{a}.

38. Prières à la passion de N.-S., par Ste Brigitte; traduites du français en arabe par le Père Joseph Carme d'Alep, et de l'arabe en syriaque par le prêtre Joseph [1]; f. 98^{a}-109^{a}. Cf. cod. 60.

39. Rite de l'extrême-onction; f. 109^{a}-114^{b}.

40. Prières pour les moribonds, avec les litanies de tous les Saints (kharšouni); f. 114^{b}-154^{a}.

41. Prières pour l'agonie de N.-S. (dites des trois heures; dévotion du vendredi saint) (kh.); f. 154^{a}-163^{a}.

42. Prière pour les malades (kh.); f. 163^{b}-164^{b}.

43. Bénédiction d'un enfant (kh); f. 164^{b}-165^{a}.

44. Réconciliation des hérétiques (chaldéen); f. 165^{a}-167^{a}.

45. Bénédiction du linge d'autel (kh.); f. 167^{a-b}.

[1] Il s'agit des « XV Prières de S[te] Brigitte à Jésus crucifié ». Le texte arabe se trouve parmi les mss. arabes du fonds Borgia de la Bibl. Vaticane. Cf. E. Tisserant, *Inventaire sommaire des mss. arabes du fonds Borgia à la Bibl. Vat.* (Extrait des *Miscellanea* Fr. Ehrle V; Rome 1924) p. 12, n. 49 (de l'an 1673); ainsi que parmi les mss. de Paul Sbath, *Bibliothèque des mss. de la bibl. de P. S.* II (Caire 1928) p. 161, n. 1069 (daté de l'an 1672). — D'après ces deux manuscrits la traduction arabe a été faite en 1670 par le P. Joseph Carme de la ville de Gênes. Celui-ci, né le 21 janvier 1633, résida à Alep de 1662 à 1682; il mourut le 19 nov. de cette année. J'espère publier ailleurs une note plus développée à ce sujet. Dès maintenant je tiens à remercier le R. P. Paul Mouterde S. I., de l'université de Beyrouth, et le R. P. Ambroise, archiviste des Carmes déchaussés, des renseignements qu'ils ont bien voulu me communiquer à ce sujet.

46. Bénédiction du calice, de la patène etc. (kh.); f. 167ᵇ-168ᵃ.

Suit la liste du contenu, f. 168ᵇ-169ᵃ.

Le prêtre Jacques de Barzānē nous est déjà connu; il a été ordonne prêtre en 1849 (cod. 48); ce volume est postérieur à cette date. Inutile d'observer encore que tout cela se ressent trop de la liturgie et des dévotions de l'Église latine.

Codex XLVIII. — Missel et rituel du prêtre Jacques de Barzānē.

Ce volume aussi est un recueil de différents ouvrages et de livres primitivement distincts. Cependant il y a ici plus d'uniformité quant au sujet des traités ou livres réunis: tout y est liturgique et se rapporte aux fonctions sacerdotales. Ce volume-ci est également plus soigné quant à l'écriture; il est probablement postérieur au précédent, et est daté de 1854.

1. Leçons de S. Paul et de l'Évangile pour tous les jours de la semaine. — Paginé jusqu'à f. 31; 16 lignes la page.

2. Missel ordinaire. Écriture du prêtre Jacques de Barzānē. Paginé de f. 1 à f. 56ʳ; 15 lignes la page.

3. *Tourgama* en l'honneur de la Sainte Vierge fait par Joseph II (kharšouni); f. 56ᵇ-58ᵇ.

4. Lavement des pieds; f. 59ᵃ-64ᵃ; 16 lignes la page et ainsi jusqu'au bout.

5. Rituel du baptême; f. 64ᵃ-89ᵇ.

6. Bénédiction de l'eau, d'après le rit romain; f. 90ᵃ-95ᵇ.

7. Bénédiction de la femme à l'occasion des relevailles; f. 96ᵃ-98ᵃ.

8. Autre bénédiction de la femme; f. 98ᵃ-99ᵃ.

9. Bénédiction de l'enfant et de la mère; f. 99ᵃ-100ᵇ.

10. Prière sur l'épouse..; f. 100ᵇ-101ᵃ.

11. Bénédiction des linges d'autel; f. 101ᵃ-101ᵇ.

12. Bénédiction des vêtements sacerdotaux; f. 101ᵇ-102ᵃ.

13. Bénédiction des nouveaux vases saints; f. 102ᵃ-103ᵃ.

14. Bénédiction des purificatoires: f. 103ᵃ.

15. Bénédiction des cierges; f. 103ᵇ-104ᵃ.

16. *Item*, en la fête de la présentation de Jésus au Temple; f. 104ᵃ-105ᵃ.

17. Bénédiction de la maison; f. 105ᵃ⁻ᵇ.

18. Bénédiction des statues; f. 105ᵇ-106ᵃ.

19. Bénédiction du chapelet; f. 106ᵃ-107ᵃ.

20. Absolution des excommuniés et des hérétiques morts sans absolution *(sic!)*; f. 107ª-108ᵇ.

21. Absolution des clercs excommuniés; f. 108ᵇ-109ᵇ.

22. Réconciliation des hérétiques, qui reviennent à la foi de la s. Église romaine; f. 109ᵇ-111ᵇ.

23. Profession de foi; f. 111ᵇ-114ª.

24. Rite de l'extrême-onction; f. 114ª-118ᵇ

25. Prières pour les moribonds; f. 119ª-122ª.

26. Recommandation de l'âme; f. 122ª-134ª.

27. Indulgence plénière pour tous le chrétiens qui vivent parmi le païens et les hérétiques, au moment de la mort, selon le rite romain; f. 134ᵇ-138ª.

28. Indulgence plénière pour les membres de la confrérie du Rosaire; f. 138ª-139ª.

29. *Item* pour la confrérie du scapulaire ud Carmel; f. 139ª-140ᵇ.

30. Traité sur les prières canoniales; f. 140ᵇ-146ª.

31. Sur les devoirs pastoraux du prêtre; f. 146ª-154ᵇ.

Colophon: Est achevée la traduction de ces (prières) de l'arabe en syriaque (aux jours de) Mar Joseph Audo, Patriarche de Babel, et de Mar Elia, évêque de ʿAqra.

32. Absolution des péchés; f. 155ª⁻ᵇ.

33. Quelques avertissements pour les prêtres; f. 155ᵇ-156ª.

Au commencement du colophon final ce volume est appelé: « ce recueil utile, ܫܠܡ ܡܟܢܫܢܐ ܗܢܐ ܡܘܬܪܢܐ ». — Achevé le 24 avril 2165 des Grecs (1854 de notre ère). Écrit à Barzānē par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun, fils de Berahim, c.-à-d. Abraham, de la famille Naggārē de Barzānē.

— En appendice, de la même main, il est dit que le šamaš Jacques de Barzānē fut ordonné prêtre par Mar Ioseph Audo en 1849 dans l'église de S. Georges à Alqoš. — Il est dit encore, que le prêtre Kanoun, père du prêtre Jacques, mourut le 24 déc. 2161 des Grecs (1849 de notre ère).

— Suit, ajouté plus tard, en une écriture moins soignée, un traité sur les cas de la messe; f. 158ª-162ᵇ.

(Ḥerpa).

Codex XLIX. — ܨܠܘܬܐ ܕܨܦܪܐ ܕܥܐܕܐ « Prières du matin des fêtes », composées par Mar Elia III Catholicos, appelé Abouḥalim.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 10.50, composé de 15 cahiers, 10 lignes la page. — Le colophon se lit au cah. 14 f. 9r: Achevé le 20 juillet 2052 des Grecs (1741 de notre ère); écrit à Alqoš sous Mar Elia X, patriarche, par le prêtre Ḥanna, fils du prêtre Homo, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Elia d'Alqoš.

— En appendice, cahier 14 f. 10r sv.: le commencement des hymnes pour la vigile des fêtes de N.-S. par Šalliṭa de Rešʿaïna (ܫܘܪܝ ܡ̈ܠܐ ܕܫܗܪܐ ܕܥ̈ܐܕܐ ܡܪ̈ܢܝܐ), et quelques bénédictions. — Ceci est écrit par le prêtre Bahrin du village de Bāmešmeš (ܒܐܡܫܡܫ).

Codex L. — Prières du matin pour les fêtes de N.-S., composées par Mar Elia III, appelé Abouḥalim; avec les prières pour les dimanches, les commémoraisons des Saints, les vendredis du carême etc., composées par Šalliṭa de Rešʿaïna,

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 14 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé à Alqoš le 12 déc. 2056 des Grecs (1744 de notre ère). Cf. *Cat. d'Alqoš*, cod. 146.

— En appendice a été ajouté un cahier, d'une autre main, contenant quelques prières et bénédictions.

Codex LI. — Ce volume contient les deux ouvrages suivants:

1. Le livre des *tourgamē* de ʿAbdišoʿ de Nisibe; cf. *Cat. d'Alqoš*, cod. 142. Jusqu'au cah. 4 f. 9r; ici le copiste se nomme Ḥadbešabba; ceux, qui ont demandé ce livre, s'appellent le prêtre Hormizd et son fils le prêtre Saba.

2. L'explication de la messe nestorienne (cf. le n° suivant). Du cahier 4 f. 9v jusqu'au cah. 7 f. 6v. Ici se lit le colophon final.

Manuscrit, détérioré et restauré, mesurant 21 cm. 30 sur 10, composé de 7 cahiers, 20 lignes la page. — Achevé le 19 septembre 1989 des Grecs (1678 de notre ère). Écrit par le prêtre Ḥadbešabba, fils du prêtre Israël d'Alqoš, à la demande du prêtre Hormizd et du prêtre Saba son fils, pour l'église de Šalmat (ܫܠܡܬ).

Codex LII. — Ce volume contient les deux ouvrages suivants:

1. Hymnes (ܣܘܓ̈ܝܬܐ) pour les dimanches et les fêtes. Jusqu'au cah. 6 f. 7r, où se lit le premier colophon: Écrit par

Ialda à la demande du prêtre Gauro (ܓܘܪܘ = Gabriel), fils de Khaušab (ܚܘܫܒ = Ḥadbešabba) du village de Nērēm (cf. cod. 5).

2. Au cah. 6 f. 7ᵛ commence l'explication poétique, mais en même temps très théologique de la liturgie nestorienne; ܡܐܡܪܐ ܬܡܝܗܐ ܕܥܠ ܪܘܪܒܘܬܗܘܢ ܕܐܪ̈ܙܐ ܩܕܝܫܐ ܕܡܫܠܡܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܢܣܛܘܪܝܢܝܐ « Discours admirable sur la grandeur des saints mystères (eucharistiques) qu'accomplit l'église sainte des Nestoriens ». — Du cah. 6 f. 7ᵛ au cah. 9 f. 8ᵛ (cf. cod. précédent). — Poème doctrinal attribué par quelques-uns à ʿAbdišoʿ de ʿElam, par d'autres à Narsaï. Cf. le *Cat. d Alqoš*, cod. 151; *Cat. de Séert*, cod 76, *3* (13ᵉ siècle); Cambr. *add.* 1977. IV (*Catal.* p. 116-120); *add.* 2818. II (p. 663-664). Édité parmi les œuvres de Narsaï par A. Mingana, *Narsaï Doctoris Syri homiliae et carmina* (Mossoul, 1905) I, *memra* 17, p. 270-298; cf. *Cat. of the Mingana collection* (1933) 84 E, col. 209. Traduit et annoté par R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, in *Texts and studies* t. VIII, 1 (Cambridge 1909).

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 9 cahiers, 20 lignes la page. — Le colophon se lit au cah. 9 f. 8ᵛ: Achevé le 2 nov. 2012 des Grecs (1700 de notre ère) sous Mar Elia IX à Alqoš, par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel.

CODEX LIII. — ܦܘܫܩܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܥܕܬܢܝܬܐ ܟܠܗܝܢ ܘܥܠܠܬܐ ܘܡܕܡ ܡܕܡ ܡܢ ܫܪܟܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܕܥܐܕܐ ܡܪ̈ܢܝܐ ܕܥܒܝܕ ܠܐܢܫ ܪܚܡ ܝܘܠܦܢܐ « Explication de tous les services ecclésiastiques, et différentes observations au sujet de l'Économie (du salut) et des fêtes de N.-S., par un ami de la doctrine ». — Publié par R. H. Connolly, CSCO. *Scriptores Syri*, S. II, t. 91-92.

Manuscrit mesurant 33 cm. sur 22, composé du 21 cahiers, 26 lignes la page. Beau volume bien conservé et bien écrit. — Achevé le 20 déc. 1894, à Telkef, sous le patriarche Mar ʿAbdišoʿ V Khayatt (1894-1899), par Joseph fils du šamaš Michel Asmar.

— En appendice (cah. 20 f. 10ᵛ-21 f. 3ʳ) on a ajouté le discours de Rabban Ioḥannan bar Zouʿbi sur l'origine du *ḥemira*, ou levain sacré (ܚܡܝܪܐ ܩܕܝܫܐ) du baptême et de l'Eucharistie (cf. B. O. III, t. 1, p. 309).

V. — HAGIOGRAPHIE.

Codex LIV. — Ce volume contient les ouvrages suivants :

1. Le livre des *tourgamē* de ʿAbdišoʿ de Nisibe (cf. cod. 51). Jusqu'au cah. 6 f. 3^{v}.

2. *Tourgama* composé par le prêtre Israël d'Alqoš pour la venue de Mar Elia Catholicos Patriarche (cf. *Cambr.* add. 1977, III, 4 ; p. 115 ; sur l'auteur, Baumstark, p. 334-5 ; et le *Cat. d'Alqoš*, codd. 93 ; 120 ; 140 ; 318, *3* ; 330, *1* [*corrigez* p. 133]). Cah. 6 f. 4^{r}-5^{v}. — Fin des *tourgamē*. Le nom de l'auteur se lit ici : « Israël ».

3. Histoire du bienheureux Ioḥannan bar Malkē. Du cah. 6 f. 5^{v} au cah. 8 f. 3^{r}.

4. Histoire du bienheureux Paul le simple, disciple de saint Antoine. Cah. 8 f. 3^{v}-8^{v}.

5. Histoire de la bienheureuse Onésime. Cah. 8 f. 9^{r} au cah. 10 f. 2^{v}.

6. Histoire de Mar Ṭenina. Cah. 10 f. 2^{v}-8^{r}.

7. Histoire de saint Georges et d'Antonin, soldat de la reine Alexandra. Cah. 10 f. 8^{v} au cah. 12 f. 5^{r}.

8. Histoire des reliques de saint Georges. Cah. 12 f. 5^{v}-10^{r}.

9. Histoire du père de saint Georges. Cah. 12 f. 10^{v} au cahier 13 f. 2^{r}.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 13 cahiers, 18 lignes la page. — Achevé le 31 déc. 2078 des Grecs (1766 de notre ère) à Alqoš aux jours de Mar Elia X Catholicos Patriarche, et d'Išoʿiahb gardien du trône, par le šamaš Israël, fils du prêtre Šemʿon, fils du prêtre Israël. Écrit à la demande de la pieuse femme Nāzē (ܢܙܐ) pour l'église de Mar Šadad (ܫܕܕ) du village de Gheppā (ܓܦܐ).

Codex LV. — Deux recueils primitivement distincts ont été réunis dans ce volume, entièrement écrit par le prêtre Jacques de Barzānē.

A. — 1. Les prières du mardi de *Baʿouta*, ou jeûne des Ninivites ; 15 pages, 16 lignes la page comme dans tout ce premier recueil (A).

2. Commémoraison des défunts; 13 pages.

3. Autres prières; 10 pages.

4. Deux histoires de saints vieillards; 18 pages. A la page suivante on lit: « Sont achévées les deux histoires de ces saints qui ont vu en vision, que la rétribution d'un chacun est selon son but et son intention ». Cf. Cambr. *add.* 2018, *41*.

5. Encore quelques extraits du *beit-mautbē* (ܡܢ ܒܝܬ ܡܘܬ̈ܒܐ); 22 pages.

B. — Suit, sur meilleur papier et en meilleure écriture, un recueil de vies de Saints (probablement copie du volume précédent) avec un traité de Joseph II. Les cahiers sont numérotés de ܐ à ܝܐ.

1. Histoire des bienheureux Ioḥannan bar Malkē. Jusqu'au cah. 3 f. 2r.

2. Histoire du bienheureux Paul le simple, disciple de saint Antoine. Cah. 3 f. 2r-7v.

3. Histoire de sainte Onésime. Du cah. 3 f. 8r au cah. 5 f. 2v.

4. Histoire de Mar Ṭenina. Cah. 5 f. 3r-9r.

5. Histoire de s. Georges martyr et d'Antonin, soldat de la reine Alexandra, qui furent martyrisés le 24 avril. Cah. 5 f. 9v au cah. 7 f. 7v.

6. Histoire des reliques de s. Georges martyr. Cah. 7 f. 7r au cah. 8 f. 2v.

7. Histoire du père de s. Georges. Cah. 8 f. 2v-4v.

Suit le colophon, cah. 8 f. 4r-5r, et la liste de ces vies de Saints à la page suivante (dernière de ce demi cahier): Achevé le 14 juin de l'an 2174 des Grecs (1863 de notre ère); écrit par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun, à Barzānē où se trouve l'église de la Vierge Marie « Mère de Dieu ».

8. ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܩܘܠܣ ܐܣܟܝܡܘܬܐ ܘܠܘܩܒܠ ܬܘܒܐ ܕܒܥܡ ܡܕ̈ܝܪܐ (1) « Louange de la vie monastique » et cénobitique écrite par Joseph II en 1698 (l'an 2009 des Grecs). Du cah. 9 f. 1r au cah. 10 f. 9v. — Autre colophon au cah. 10 f. 9v: toujours du même prêtre Jacques.

(1) Le copiste a écrit ܕܒܥܡ ܩܪ̈ܝܒܐ « avec les proches *ou* parents »; ce qui donnerait un sens tout opposé à celui voulu par Joseph II; cf. B. O. III, 1, p. 604-605.

9. ܐܣܟܡܐ ܬܠܬܐ. Du cah. 10 f. 10ʳ au cah. 11 f. 12ʳ: ce morceau est appelé ici: ܬܠܬܐ ܐܣܟܡ̈ܐ « Trois formes ».

En appendice (les cahiers ne sont plus indiqués, le papier est différent et l'écriture moins soignée) quelques extraits du Siracide et de la Genèse, avec une note de médecine populaire (cah. 11 pages 24-25). A la page 23 le prêtre Jacques note que sa femme est morte le 15 juillet 1859.

VI. — OUVRAGES ASCÉTIQUES.

Codex LVI. — ܠܛܟܣܐ ܕܩܠܝܬܐ ܕܝܚܝ̈ܕܝܐ ܫܒ̈ܪܐ ܡܚ̈ܝܠܐ ܕܐܟܘܬܝ، ܘܡܫܡܫܝܢ ܒܫܠܝܐ ܒܩܠܝ̈ܬܗܘܢ « Ordre de la cellule pour les moines novices, faibles comme moi, qui servent (Dieu) en retraite dans leurs cellules ».

Manuscrit mesurant 21 cm. sur 15, composé de 12 cahiers, 21 lignes la page. Écriture archaïque, type stranguéli.

Colophon au cah. 11 f. 6ᵛ: Achevé en l'année 1875 des Grecs, le 21 mars (1564 de notre ère) sous Mar Elia V, Catholicos Patriarche. Le copiste qui est prêtre, se nomme « Ponce: ܦܝܠܛܘܣ », ce qui est probablement un pseudonyme inspiré par l'humilité habituelle des copistes. Le livre fut écrit pour rabban Mar Augen du couvent de Mar Hormizd. — Suivent f. 7ᵛ sv. le comput du temps et quelques hymnes. Il s'agit d'une instruction des novices, c'est-à-dire d'un recueil de prières à réciter par les moines au cours de la journée et de la semaine. Dans le *Cat. d'Alqoš*, p. 56, cod. 150, on trouvera une analyse détaillée du contenu. Le volume d'Alqoš (N.-D. des Sem.) date de 1817 de notre ère, et fut écrit pour les Nestoriens de la maison de Mar Šemʿon; tandis que l'exemplaire de ʿAqra vient des Nestoriens de la maison de Mar Elia d'Alqoš, et date de 1564. — Cf. *Diarbékir* cod. 5 (1557); *Jérusalem* (Grecs orthod.) codd. 21 (1593), 32 (1605), 36 et 42; *Mardin* cod. 31 (1728).

Codex LVII. — Ce volume contient les titres suivants:

1. ܡܐܡܪܐ ܕܥܒܝܕ ܠܚܕ ܡܢ ܕܝܪ̈ܝܐ ܕܫܐܠ ܡܢܗ ܚܕ ܡܢ ܡܠܦܢ̈ܘܗܝ، ܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܡܠܟ̈ܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܘܕܝܪ̈ܝܐ ܕܦܓܪܐ ܐܚܝܕ ܘܪܫܝܐ « Traité écrit par un moine, auquel

un de ses confrères demanda une instruction et des conseils au sujet de la bonne conduite tant du corps que de l'âme »; ce moine, auteur de ce traité, s'appelle Iohannan de Mossoul. Cf. Baumstark, p. 307 (h).

Au cah. 11 f. 10r (fin) — cah. 12, f. 1r apparaît le nom de l'auteur: ܝܘܚܢܢ ܡܘܨܠܝܐ. De même au cah. 12 f. 7r, à la fin du troisième memra, il est dit que l'auteur, Iohannan, est du couvent de Mar Michaïl près de Mossoul sur le Tigre.

2. Memra de Iohannan bar Penkayē sur les vices des moines. Du cahier 12 f. 7r au cah. 13 f. 4r.

3. Le livre de la Perle, ܟܬܒܐ ܕܡܪܓܢܝܬܐ, de ʿAbdišoʿ de Nisibe. Cah. 13 f. 5v..., lacuneux à la fin.

Manuscrit mesurant 21 cm. sur 15, composé de 17 cahiers, 19 lignes la page. Les dernières pages sont perdues. Pas de colophon. Vers 1800.

Codex LVIII. — ܟܬܒܐ ܕܫܒܥ ܨܠܘܬܐ « Livre des sept prières » à l'usage des moines.

Manuscrit mesurant 16 cm. sur 10.50, composé de 16 cahiers et 2 pages, 15 lignes la page. — Achevé le 16 juin 1806 de N.-S.; écrit par Hormizd, fils du prêtre ʿAbdišoʿ, de la famille ʿAbdāl (ܥܒܕܠ) de Telkef.

— Au commencement une note dit: Est mort Mar Elia (Safar), matran de la région de ʿAqra, au village de *Ḥerpa* (ܚܪܦܐ) (1) le 22 sept. 1854 de N.-S. (2).

Codex LIX. — Même titre.

Manuscrit mesurant 16 cm. sur 11, composé de 16 cahiers, 15 lignes la page. Belle écriture d'Alqoš. Sans colophon, parce que les dernières feuilles sont perdues. Vers 1800, comme le volume précédent.

Codex LX. — 1. Recueil de prières et de méditations, appelé à la fin « ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܟܢܫܢܐ, ce recueil »; le titre pri-

(1) Cf. cod. 9 et 30, notes.

(2) Cette date est confirmée par l'histoire moderne du couvent de Rabban Hormizd (*Cat. d'Alqoš*, cod. 198; j'en possède une copie). Mgr. J. Tfinkdji place la mort de Mar Elia Safar vers 1863 (*op. cit.* p. 51), S. Vailhé en 1864 (*Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés.* II, col. 918-919 : *Amadia et Akra*).

mitif est perdu, et ce qui reste de la première partie est en kharšouni.

2. Au cah. 7 f. 3r commencent les prières à la passion, de sainte Brigitte, traduites du français en arabe par le Père Joseph Carme d'Alep, et de l'arabe en syriaque par « le prêtre Joseph susmentionné ». Rien dans ce qui précède n'indique qui est ce Joseph. A la rigueur ce pourrait être « Joseph de ʿAqra », qui a traduit en 1852 un *madraša* de Joseph II (cod. 46, *4*), puisque ce manuscrit-ci est de 1815; mais ce pourrait être également le prêtre Joseph de Kerkouk, dit aussi de ʿAïnkawa, qui a traduit en 1798 le « Collier des Perles des Prêtres » (cod. 62), auteur d'un lexique chaldéen achevé en 1807 (cod. 46 de Kerkouk). Cf. cod. 47, *38*.

Manuscrit très lacuneux au commencement, mesurant 16 cm. sur 11, comprenant 9 cahiers, 15 lignes la page. — Le colophon se lit au cah. 9 f. 2v: Achevé le 24 février 1815, par le prêtre ʿAbdalkarim, fils du šamaš Khaušaba.

Suivent, en appendice, quelques prières avant et après la communion.

Codex LXI. — Livre sur les vanités du siècle de Diego Estella (ܕܝܕܩܘܣ ܣܛܠܐ, *Didacus Stella*) franciscain, traduit de l'espagnol en arabe par le Père Raphaël, et de l'arabe en syriaque par le prêtre Kheder de Mossoul en l'année 1724. Qas Kheder (né au mois de novembre 1679), devenu catholique et exposé aux vexations des Nestoriens, partit de Mossoul au mois d'août 1724; il alla vénérer le tombeau de N.-S. à Jérusalem, et arriva à Rome le 28 août 1725, où il mourut le 30 déc. 1751. — Cf. *Cat. d'Alqoš*, cod. 280 (trad. en chaldeén par le prêtre moine Habel Nabat); *Cat. de Kerkouk*, cod. 42 (écrit à Bagdad en 1770); *Mingana* 233 (kharšouni, écrit à Telkef en 1826); *Brit. Mus. Or.* 4073 (trad. Kheder; ms. de 1804) (1).

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16.50, composé de 21 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 5 septembre 2136 des Grecs (1825 de notre ère) à Alqoš.

(1) G. Margoliouth, *Descriptive list of syriac and karshunic mss. in the Brit. Mus. acquired since* 1873 (Londres 1899), p. 23.

Codex LXII. — ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܗܡܢܝܟܐ ܕܡܪ̈ܓܢܝܬܐ ܕܟܗ̈ܢܐ. « Livre appelé *Le Collier de Perles des Prêtres* », traduit de l'arabe en syriaque par le prêtre Joseph, fils d'Abraham et de Sara, de Selok-Kerkouk, dit aussi de ʿAïnkawa, en l'année 1798. Cf. *Cambridge* Oo 1.28 (p. 1086-1095), autographe de 1798, mais en mauvais état. Le prêtre Joseph de ʿAïnkawa a traduit encore en chaldéen en 1795 le « *Livre de la Nourriture des Prêtres* » (*Alqoš* cod. 95, *5*); il est l'auteur d'un dictionnaire chaldéen achevé en 1807 (*Kerkouk*, cod. 46; cf. *supra* cod. 60.)

Manuscrit en très bon état et relié, mesurant 18 cm. 30 sur 11, composé de 19 cahiers, 18 lignes la page. — Achevé le 5 sept. 2152 des Grecs (1841 de notre ère); écrit à ʿAnkawa (ܥܢܟܒܐ = ʿ*Aïnkawa*, N.-O. de Kerkouk) par David, fils de Iohannan, fils de Nisan de la famille Qardāhē (ܩܪ̈ܕܐܚܐ) du village de Barzānē, pour le prêtre David de Khardes, fils de Georges.

Codex LXIII. — Ce volume comprend deux recueils primitivement distincts, le dernier comprend quelques questions et réponses au sujet des sept sacrements, et « *Le remède des pécheurs* » traduit par Joseph II; tandis que le premier recueil comprend différentes notes, partie en soureth, partie en chaldéen littéraire, qu'il est difficile d'analyser.

A. — Sur la première page, explication de quelques mots. — Deuxième page, quelques remèdes populaires. — Suit, à la troisième page, la liste du contenu. — Page 4: Quelques symboles de l'Ancien Testament: l'Arche, la verge de Moïse et la libération des Amalécites, le serpent d'airain.

1. Suit, en soureth, un traité sur le sacrement de la pénitence; cah. 1 jusqu'à la f. 7^{v}.

2. Sur la communion; cah. 1 f. 7^{v} à 10^{v}.

3. Une prière et deux méditations; cah. 1 f. 10^{v} au cah. 2 f. 8^{v}.

4. Sur la communion (en chaldéen littéraire); cah. 2 f. 8^{r} au cah 3 f. 8^{r}.

5. Titre: Cinquième partie. De la dévotion envers la sainte Vierge Marie « Mère de Dieu »; cah. 3 f. 9^{r} au cah. 4 f. 4^{r}.

6. Du péché mortel; cah. 4 f. 4^{r}-5^{r}.

7. De la colère; cah. 4. f. 5ʳ⁻ᵛ.

8. De l'action de grâces après la communion; cah. 4 f. 5ᵛ-9ʳ.

9. De Dieu, de sa nature et de son unité; cah, 4 f. 9ᵛ au cah. 5 f. 7ʳ.

10. De Notre-Seigneur J.-Chr.; cah. 5 f. 7ᵛ à 10ʳ. — Le cahier 5 comprend 20 feuilles.

11. Notes de théologie; cah. 5 f. 10ʳ à 15ᵛ.

Le colophon se lit au cah. 5 f. 15ᵛ: Achevé le 10 avril 1855 à Barzānē, par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun, de la famille Naggārē. — Cette première partie a généralement 16 lignes la page.

Après coup le prêtre Jacques a encore ajouté les notes suivantes.

12. Notice sur le jeûne; cah. 5 f. 16ʳ-18ᵛ (en partie, soureth).

13. Hymne religieux kurde; cah. 5 f. 18ᵛ-20ʳ. — Quelques noms de prêtres. En marge il est dit: « En 1850 le prêtre Jacques a été invité au couvent chez les moines prêtres ».

14. Notice en écriture plus récente, sur la dispersion des Apôtres; f. 20ᵛ à 22ᵛ (19 lignes la page). — Cette dernière notice occupe les feuilles blanches initiales d'un autre volume, qui commence à la f. 3 (le premier cahier a 12 feuilles), et révèle une écriture plus soignée.

B. — 1. Questions et réponses au sujet des sept sacrements de la sainte Église catholique apostolique. Jusqu'au cah. 2 f. 1ᵛ.

2. ܣܡܐ ܕܚ̈ܛܝܐ ܘܚܕܘܬܐ ܕܙܕ̈ܝܩܐ ܐܠܗܐ « Remède des pécheurs et joie des justes ». traduit de l'arabe en syriaque par Joseph II en 1671. Cf. B. O. III, 1, p. 604. — Du cah. 2 f. 1ᵛ au cah. 6 f. 2ᵛ où il est dit, que le šamaš Jacques a écrit ce livre en l'an 2158 des Grecs (1847).

3. Suit un nouveau traité sur les sacrements. Du cah. 6 f. 3ʳ au cah. 7 f. 4ʳ.

Ce deuxième recueil (B) comprend 7 cahiers, 18 lignes la page, et mesure 22 cm. sur 16 comme tout le volume. Au cah. 7 f. 4ʳ se lit le colophon final, se rapportant à ce deuxième recueil: Achevé d'écrire le livre des sept sacrements de l'Église avec le livre appelé « Remède des pécheurs », par le šamaš Jacques, fils du prêtre Kanoun de Barzānē de la

famille Naggārē, à Barzānē en l'année 2158 des Grecs (1847 de notre ère).

— Pour remplir les dernières feuilles du cah. 7, le copiste a ajouté l'explication de quelques mots chaldéens en soureth (f. 4v-6r), et quelques instructions pour les supérieurs (f. 6v-10v).

— En appendice, cah. 8 f. 1-9r en soureth: acte de contrition en vers; — madraša de Joseph II, également en soureth et en vers. A la fin on lit: « Sachez, mes frères lecteurs, que ce madraša ܕܐܟܣܢܝܐ a été traduit de l'arabe en syriaque par le faible prêtre Joseph, fils du diacre Isaïe, fils du prêtre Ešaʿia, fils du prêtre Hormizd, de ʿAqra ». Cf. cod. 46, *2-4*. — Écrit par le même Jacques de Barzānē.

Suit encore un hymne en chaldéen littéraire, un calendrier des fêtes, puis une lettre pastorale de Mar Joseph Audo, patriarche des Chaldéens, datée du 3 janvier 1848. — En appendice un extrait de l'évangile en kurde.

Codex LXIV. — ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܡܗܕܝܢܐ ܕܟܗ̈ܢܐ

« Livre appelé le Directoire des Prêtres ». Extrait des œuvres du P. Segneri S. I., et publié en chaldéen (avec le sous-titre latin: *Manuale sacerdotum*) par la Mission Dominicaine de Mossoul. Traduction chaldéenne du prêtre moine Damianos, revue par Mgr. Thomas Audo. (Communication du pr. m. Stefan Bello).

Manuscrit, bien écrit, relié et bien conservé, mesurant 23 cm. sur 16, composé de 23 cahiers, 20 lignes la page. — Le colophon se lit au cah. 23 f. 3v: Achevé le 24 novembre 1871 à Alqoš sous le Pape Pie IX et Mar Joseph Audo Patriarche, par le šamaš ʿIsa (ܥܝܣܐ), fils d'Ešaʿia, du village d'Eqror (ܐܩܪܘܪ) dans la région de Senadia (ܣܢܕܝܐ). Appartient au prêtre Zaïa (ܙܝܐ). Cf. supra cod. 31.

— En appendice (6 feuilles) le *Cantique des Cantiques*. Incipit: « Les Docteurs Grégoire de Nysse, Chrysostome et Hippolyte ont expliqué ce livre de l'âme, qui a soif de la communion divine; mais Théodore, l'interprète des Nestoriens, l'entend de la fille de Pharaon, qui était noire etc. ». Suit le texte biblique.

VII. — GRAMMAIRE ET POÉSIE.

Codex LXV. — Ce volume contient différents traités grammaticaux, fréquemment réunis dans les manuscrits chaldéens; cf. *Cat. de Kerkouk*, cod. 45.

1. ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܕܠܫܢܐ ܐܪܡܝܐ: ܗܢܘ ܕܝܢ: ܣܘܪܝܝܐ « Grammaire de la langue araméenne, c'est-à-dire syriaque », composée par Mar Elia, métropolite de Nisibe. Du commencement (le 1ʳ cahier est de 8 feuilles) jusqu'au cah. 4 f. 10ᵛ.

2. Grammaire syriaque de Rabban Ioḥannan bar Zouʿbi. Du cah. 4 f. 10ᵛ au cah. 29 f. 7ʳ.

3. *Memra* en vers sur les sept parties de la langue sysiaque, contenant en abrégé toute la grammaire; attribué au même auteur. Du cah. 29 f. 7ᵛ au cah 31 f. 1ᵛ.

4. Du même: Des signes de ponctuation, appelés: points ou accents de la pensée, ܦܘܫܩ ܢܘܩ̈ܙܐ ܕܪܥܝܢܐ. Cah. 31 f. 1ᵛ-2ʳ.

5. Des conjonctions: ܥܠ ܪܘܟܒ ܐܣܘ̈ܪܐ. Cah. 31 f. 2ʳ-ᵛ.

6. *Memra* manifestant la différence entre *nature* et *qᵉnoma*, et entre *parṣopa* aussi et *apē*: ܦܘܪܫܢ ܟܝܢܐ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܘܦܪܨܘܦܐ ܬܘܒ ܡܢ ܐܦ̈ܐ. Cah. 31 f. 2ᵛ-8ᵛ.

7. Énigme illustrant le nom et le verbe: ܐܘܚܕܬܐ ܕܡܫܘܕܥܢܐ ܫܡܐ ܥܡ ܡܠܬܐ Cah. 31 f. 9ʳ au cah. 32 f. 4ᵛ.

8. *Memra* composé par Mar Joseph, évêque de Mardin, appelé Bar Malkoun, sur les accents: ܥܠ ܢܘܩ̈ܙܐ. Cah 32 f. 5ʳ au cah. 33 f. 9ʳ.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 17, composé de 34 cahiers (le dernier de 12 pages seulement), 19 lignes la page; belle écriture. — Le colophon se lit au cah. 33 f. 9ʳ-10ʳ: Achevé le 1 septembre 2038 des Grecs (1727 de notre ère) sous le patriarche Mar Elia X, à Alqoš, par le prêtre Ghiwarghis, fils du prêtre Israël d'Alqoš. Le prêtre Ḥanna, ܣܥܘܪܐ (visitator περιοδευτής) de Mar Elia, et le prêtre Hormizd firent écrire ce livre pour l'église de Mar Acha au village de Šalmat (cf. Cambridge *add.* 1980; *Cat.* p. 157).

— En appendice, la conjugaison (ܣܘܪܚܦܐ) du verbe à deux consonnes: ܒܝ. — Le volume a appartenu au prêtre

Zaïa, fils du prêtre Hormizd, d'Artoun dans la région de Naḥla (ܢܚܠܐ). Cf. cod. 64.

Outre Kerkouk cod. 45, voyez aussi Cambridge *add.* 2013 (*Cat.* pp. 539-543, les titres qu'on lit ici *in extenso* correspondent mot-à-mot au ms. de ʿAqra); Cambr. *add.* 2819 (pp. 667-670); Mingana 94 (*Cat.* col. 233-235).

Codex. LXVI. — ʿ*Onita* de Mar Gabriel, métropolite de Mossoul, moine du couvent de Mar Sabrišoʿ de beit Qoqa, surnommé Qamṣa.

Manuscrit mesurant 22 cm. sur 16, composé de 19 cahiers, 19 lignes la page. — Achevé le 23 octobre 2099 des Grecs (1787 de notre ère); écrit à Alqoš par le prêtre Homo, fils du prêtre Ḥanna, pour le raïs Ghiwarghis, fils de Zahia (ܙܗܝܐ), fils du raïs Thomas, raïs (ou *chef*) de Šalmat (à l'occident de ʿAqra).

Codex LXVII. — Livre de poésies religieuses de Ghiwarghis Warda.

Manuscrit, très délabré, lacuneux au début, mesurant 22 cm. sur 16, composé de 20 cahiers, 19 lignes la page. — Le colophon se lit au cah. 18 f. 10v : Achevé le 9 déc. 2033 des Grecs (1721 de notre ère) du temps du Patriarche Mar Elia IX, et de Mar Ḥenanišoʿ metropolite, à Alqoš, par le prêtre Elia, fils du prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel.

— Suit, en appendice, cah. 19 f. 2r sv. ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܫܒܚܐ ܒܢ̈ܒܝܐ ܡܘܫܐ « Histoire de Moïse, le plus glorieux des prophètes ».

(Ḥerpa).

I. — INDEX DES AUTEURS ET DES TRAITÉS ANONYMES (1)

(1) Les chiffres renvoient aux numéros des volumes. — *Abréviations:* b. = bar; f. = fils; š = šamaš; pr. = prêtre; c. = couvent.

II. — NOMS DES COPISTES ET DES LIEUX

J.-M. Vosté, O. P.

Briefe eines päpstlichen Nuntius in London über das Konzil von Florenz

Pietro del Monte, der spätere päpstliche Gesandte in Frankreich, Bischof von Brescia, päpstlicher Governatore in Perugia, war in den Jahren 1435–1440 Kollektor der kirchlichen Abgaben und päpstlicher Nuntius (1) in London. Aus der Zeit seines Aufenthaltes in England stammen die im Codex Vaticanus (2) Latinus 2694 überlieferten 138 Briefe (3), an den Papst Eugen IV., die Kardinäle Albergati, Cesarini, De Beaufort, das Kardinalskollegium, mehrere Bischöfe Italiens und Englands, an Ambrosius Traversari, an Beamte des päpstlichen Hofes usw.

Weil nun mehrere dieser Briefe ausschliesslich oder teilweise über das Konzil von Florenz handeln, halten wir es für nützlich und zeitgemäss, im Jubiläumsjahre dieser Kirchenversammlung zum erstenmal solche Texte hier zu veröffentlichen, die das geschichtliche Verständnis des Florentiner Konzils erweitern und vertiefen. Ueber ihren Verfasser (4), einen berühmten Kanonisten und kirchlichen Beamten, ist leider bis heute noch kein Lebensbild geschrieben worden.

(1) Papstbulle Eugens IV., 20. April 1435: « Hodie siquidem te fructuum, introituum, proventuum et iurium in regno Angliae nobis et camerae apostolicae collectorem et nuntium nostrum... constituimus et deputavimus. A. Theiner, *Vetera monumenta Hibernorum et Scotorum historiam illustrantia* (Rom 1864) 372. — Del Monte kam Anfang August 1435 nach London und reiste endgültig von dort 1440 ab. Wenn das Datum im f. 317v B « Ex Florentia kalendis maii 1440 » richtig ist, kam er schon Mitte 1440 nach Italien.

(2) Beschreibung dieser Handschrift bei Agostino Zanelli, in *Archivio Storico Lombardo. Serie quarta, vol. 8* (1907) 112-115.

(3) Drei andere Briefe wurden von Konstanz, Gent, Florenz abgesandt.

(4) Vgl. das über ihn bestehende Schrifttum bei E. Amann in *Dict. Th. Cath.* X, 2375-2376.

1.

Brief an den Erzbischof von Kreta, Fantinus Valaresso.

London, 11. Dez. 1437.

Fantinus Valaresso. Erzbischof von Kreta (1425-1443) hat in der Kirchengeschichte ein ehrenvolles Andenken hinterlassen. Auf den Konzilien zu Basel und Florenz stand er treu zum Papst Eugen IV. Er genoss das vollste Vertrauen dieses so heftig bekämpften höchsten Oberhirten der Kirche. Von ihm erhielt er ehrenvolle und schwierige diplomatische Sendungen (1) zum französischen König Karl VII. und zu Kaiser Sigismund. Nach Abschluss der Griecheneinigung, zu der Valaresso redlich mitgewirkt hatte, wurde er vom Papste mit der Würde eines päpstlichen Legaten (2) nach der Insel Kreta gesandt, um ebenda die Unionsbulle zu verkünden und durchzuführen. Auch als theologischer Schriftsteller ist der Erzbischof von Kreta hervorgetreten. Er hinterliess eine in vielen Handschriften (3) überlieferte längere theologische Abhandlung, die dem Papste Eugen IV. gewidmet ist; sie trägt den Titel *De ordine generalium seu oecumenicorum conciliorum et comprobatione sanctae unionis ecclesiarum Christi.* Nach dem Widmungsbrief und einer kurzen geschichtlich-theologischen Einführung über die ersten 8 allgemeinen Konzilien handelt diese Arbeit ausführlich über das Konzil von Florenz, vor allem über die fünf Artikel der Unionsbulle. Palmieri gab einen kleineren Teil dieses Werkes heraus in *Bessarione* 29 (1913) 6-26, 284-294, jedoch auf Grundlage nur einer Handschrift. Eine kritische Ausgabe des ganzen Buches bereitet mein Mitbruder, P. Bernhard Schultze, vor.

(1) Vgl. die noch ungedruckte Gedächtnisrede auf Valaresso. Torino, R. Biblioteca, H III 8, f. 180r.

(2) Das Ernennungsbreve vom 18. Sept. 1439, herausgegeben von Raynaldus, *Annales ecclesiastici ad annum 1439*, n. 11; eine bessere Ausgabe werde ich im II. Band einer Quellenausgabe über das Konzil von Florenz vorlegen.

(3) Die beste ist wohl Vaticanus Latinus 4163.

Pietro del Monte war ein Landsmann des Valaresso; beide stammten aus Venedig. Auch während ihrer Studien hatten sie Gelegenheit, sich näher kennenzulernen. In einem Briefe aus London (1), 11. Dezember 1437, bezeichnet sich del Monte als Freund des Valaresso, und entschuldigt sich, dass er seit drei Jahren den Briefwechsel mit ihm nicht gepflegt habe. Valaresso war der erste, der dieses Stillschweigen durch seinen wohl im Herbst 1437 aus Frankreich geschriebenen Brief unterbrach. Wie wir aus der Antwort des Del Monte wissen, berichtete ihm der Erzbischof von Kreta, es bestehe feste Hoffnung, dass die Griechen zum Papst sich begeben werden. Der päpstliche Nuntius in London knüpfte an diese Nachricht die durch den weiteren Verlauf der Florentiner Konzilsgeschichte bestätigten Urteile, es werde durch jenes Ereignis die Sache des Papsttums gestärkt und das Basler Konzil erniedrigt werden. Er erinnerte seinen Freund an die ehemals gemeinsam auf dem Basler Konzil verlebten Tage, wo sie beide für die Vollgewalt des Apostolischen Stuhles (2) eingetreten seien. Er habe, meinte er, immer gefürchtet, dass die auf der Basler Synode gegen den Papst unternommenen Schritte grossen Schaden und grosses Aergernis hervorrufen würden. Er hoffe auf den Herrn, der seinen Weinberg anderen Arbeitern verdingen werde, die auf dem Konzil zu Ferrara in Gegenwart des Papstes die Einigung der orientalischen Kirche und andere heilsame Aufgaben behandeln und vollenden würden. Er wünschte zum Schluss, über die Konzilsangelegenheiten durch einen anderen Brief unterrichtet zu werden.

Bringen wir nunmehr den ganzen Brief (3), der die humanistische Richtung seines Schreibers verrät, sein freundschaftliches Verhältnis zu Fantinus Valaresso aufdeckt, uns Kunde

(1) f. 143 v B-144v A. Da die Handschrift zwei Kolonnen hat, bezeichnen wir unter A jeweils die erste, unter B die zweite Kolonne.

(2) Eine gute Kennzeichnung des Pietro del Monte als eines Vorkämpfers für die Vollgewalt des Heiligen Stuhles, findet sich bei L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste* I4, Freiburg i. Br. 1901, 396-398.

(3) In der Ausgabe dieses und der folgenden Texte ändern wir nur die Rechtschreibung der Handschrift, also e = ae, i statt y im Wort synodus, hymnus, ci statt ti. Abkürzungen z. B. coi = communi lösen wir auf, mit Ausnahme des ohnehin leicht verständlichen R.mus = Reverendissimus, r. = reverendus; d. = dominus.

von einem Briefe des letzteren über das Konzil von Florenz bringt, und endlich ein treffendes Urteil des Nuntius Del Monte über die Tragweite jener Kirchenversammlung ausspricht.

Petrus apostolicae sedis protonotarius R.mo d. archiepiscopo Cretensi salutem plurimam dicit:

Periucundae mihi fuerunt litterae tuae fideli nuntio mihi nudiustertius redditae, quae diuturnum silentium et a nostra benevolentia quam maxime alienum magno meo gaudio interruperunt. Ardentissimo quoque legendarum litterarum tuarum desiderio, quo detinebar, aliqua ex parte satisfecerunt. Quotiens enim illas legi, feci id autem persaepe, ita me illarum elegantia delectat, totiens me tecum fuisse, vivere et loqui existimavi. Quocirca me in nostram amicitiam hactenus graviter deliquisse confiteor, quod a scribendis litteris triennio ferme abstinuerim. Tuarum enim lectione litterarum facile intellexi, quantis me ipsum deliciis iucunditatibusque privaverim, qui si ad te, ut debebam, scripsissem, te ad respondendum provocassem. Nam cum praecipuum quoddam gaudium haec tua epistola mihi attulerit, coepi mecum tacitus cogitare, qua laetitia repletus fuissem, si plures abs te litteras recepissem, quod profecto et venissem, si ego diligens in scribendo fuissem. Mihi itaque subirascor, meamque ipse arguo ac reprehendo taciturnitatem, qua factum esse cognosco, ut tam suavi cibo longo tempore meus caruerit animus. Facile enim mihi persuadeo te rescribere non omisisse, si ego, ut in veteri proverbio, primus glaciem fregissem aut viam digito ostendissem. In me itaque ipsum omnem hanc culpam confero, me accuso, me redarguo, qui hoc scribendi officium, in quo diligentissimus esse debueram, imprudenter neglexi. Possem sane bellorum turbines, viarum distamina, nuntiorum perfidiam aliaque istiusmodi ad excusationem silentii mei adducere, sed malo me reum ingenue fateri quam errorem meum fucatis quibusdam adumbratisque excusationibus palliare. Et quoniam praeterita magis reprehendi possunt quam corrigi, tuae erit humanitatis, tuae clementiae, errorem confitenti ac veniam petenti ignoscere, praesertim cum in animum induxerim, tantam in scribendo diligentiam servare, ut quidquid hactenus negligentiae commissum est, id praecipua cura ac solertia deleatur. Haec de silentio et taciturnitate.

Nunc tuis litteris respondendum censeo. Gaudeo non parum ex te audisse firmam spem esse graecos ad Pontificem venturos. Nam eorum adventu magnum ipsius Pontificis statui munimentum accedet, confundenturque pacis et unitatis ecclesiasticae turbatores. Hi sunt,

qui apud Basileam convenerunt, quorum odium, furor, ambitio, praecipitatio ([1]) et immoderata quaedam dominandi cupiditas adeo universalem turbavit ecclesiam, ut nisi eorum malitiis obviatum esset, collapsa et prostrata iam esset omnis romanae ecclesiae dignitas, potestas et auctoritas, ad quam funditus eruendam maximum semper studium summosque conatus iniquissimi illi adhibuerunt.

Tenes credo memoria, dum Basileae essemus, magnis laboribus magnisque calumniis pro tuenda dignitate Pontificis agitaremur, eorum opera nobis semper displicuisse, nosque persaepe doluisse ab eis ecclesiae principatum conculcari, qui pro eo tuendo et conservando vitam effundere debuissent. Mihi vero, ut testis est dominus, nunquam persuaderi potuit, ex ipsa Basiliensi synodo iustum aliquid, sanctum, rectum, aut honestum prodire ullatenus posse. Cum enim animadverterem inordinatos eorum motus, furiosas sententias, processus praecipites, repentina consilia, cum quorundam potentum conspirationes intuerer, iudicabam semper gravem aliquam iacturam in dei ecclesia obventuram, neque mea me decepit opinio. Iam enim aperte et inverecunde, conceptum iamdiu venenum in faciem ecclesiae expuerunt, ut nullus excusationi locus relictus esse videatur, quin omnes intelligant eos turbationem maximam in ecclesia[m] introduxisse, gravissimorum quoque scandalorum esse auctores.

Sed confidendum est in domino, qui ut in evangelio est, *malos* ([2]) *male perdet, et vineam suam locabit aliis agricolis,* qui in concilio Ferrariensi, in quo aderit Pontifex, et unionem orientalis ecclesiae et alia saluberrima opera tractabunt, atque divino auxilio perficient.

Vale mi pater R.me et aliquando scribe, praesertim de negotiis synodalibus. Iterum vale. Ex Londoniis II idus decembr. 1437.

2.

Brief an den Erzbischof von York, Johann Kemp.

London, 30. März 1438.

Aus der Kirchengeschichte ([3]) ist schon bekannt, dass der Papst Eugen IV. am 27. Januar 1438 feierlich in Ferrara

([1]) precipatio *Ms.*

([2]) Mt 21, 41.

([3]) Vgl. G. Hofmann, *Die Konzilsarbeit in Ferrara,* in *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 125, 135-136, 408-409.

Einzug hielt, um über das am 8. Januar von seinem Legaten, Kardinal Albergati, eröffnete Konzil persönlich den Vorsitz zu übernehmen. Ferner steht fest, dass der Papst zu den am 8. Februar in Venedig gelandeten Griechen eine Gesandtschaft abordnete, um die Orientalen zu begrüssen und für die Sache des Konzils von Ferrara endgültig zu gewinnen. Endlich ist die Ankunft der Griechen in Ferrara am 4. und 8. März schon aus den bisher bekannten Quellen erwiesen. Es möchte nun scheinen, dass der Brief (1) Del Monte's uns nichts Neues mehr berichtet; denn gerade über die drei oben erwähnten Punkte bietet er eine kurze Schilderung, verlegt jedoch den Einzug des Papstes in Ferrara fälschlich auf den 28. Februar.

Der Wert seines Schreibens liegt in folgenden Eigentümlichkeiten. Wir haben ein charakteristisches Beispiel für den Einfluss, den der päpstliche Nuntius durch seine Berichte für die Aufgaben des Papsttums und des Konzils von Ferrara im Kreis der hohen Prälaten Englands auszuüben verstand. Nebenbei sei bemerkt, dass der Erzbischof von York am 8. Dezember 1439 zusammen mit Bessarion, Isidor von Kiew (damals abwesend) und mehreren Lateinern, Kardinal der römischen Kirche wurde.

Wer die langen Erwägungen liest, die Pietro del Monte seinen kurzen, oben berührten geschichtlichen Ausführungen folgen lässt, versteht die apologetische Absicht, die ihn bei Abfassung seines Briefes geleitet hat. Er macht Stimmung für den Papst gegen die Basler Synodalen. Seine Erörterungen schliesst er durch die Erzählung zweier Tatsachen ab, die ebenfalls zu Gunsten des Papsttums und gegen die Basler Synode sprechen. Er berichtet über den Abzug des Kardinals Julian Cesarini von Basel nach Ferrara und über den Sieg des päpstlichen Legaten Vitelleschi über den auf Seiten der Basler Synode stehenden König Alphons von Aragonien, der in das Königreich Neapel eingedrungen war.

Lassen wir jetzt den Brief folgen.

Petrus etc. salutem plurimam dicit R.mo archiepiscopo Eboracensi.

Posses me iure quidem ac merito redarguere, nisi de his, quae ad statum ac dignitatem Pontificis Maximi pertinent, te facerem cer-

(1) f. 150v B-152r B.

tiorem. Cum enim pro tua in romanam ecclesiam praecipua fide et singulari observantia omnia illi prospera ac felicia esse cupias, vehementer errarem quam graviter, nisi rerum ecclesiasticarum successus tibi significarem. Quod cum hactenus diligenter fecerim, tum maxime nunc a me faciendum censeo, cum talia scripturus sim, qualia raro viderunt priora saecula, et rarius est visura posteritas.

Referunt omnium ad nos scribentium litterae in unamque conveniunt sententiam Pontificem Maximum Ferrariam inclytam ac magnificam civitatem magna cardinalium, pontificum ac praelatorum stipatum multitudine pridie kalendas martias felici auspicio intrasse, ut ibidem sacrum universale concilium celebret Aiunt quoque legationem insignem ab eo Venetias missam, ut imperatorem (1) Constantinopolitanum, patriarcham, aliosque orientis pontifices, obviis manibus laetisque amplexibus exciperent, eosquo suo nomine paterna caritate salutarent, demum ad acceptanda ea, quae de translatione Basiliensis concilii et institutione Ferrariensis ex magnis causis gesta fuerant, totis eos viribus et omni conatu inducerent. Factumque est ita.

Venerunt itaque Ferrariam magno omnium plausu, grandi laetitia ac singulari iucunditate. Id autem non immerito. Quid enim illustrius, quid gloriosius, quid honorificentius Pontifici et ecclesiae contingere potuisse, quam in tanta turbatione rerum ac temporum, in tanta hominum malitia, in tot machinationibus et scandalis omnem ferme orientalem ecclesiam ad beati Petri apostolicam sedem eiusque legitimum successorem unionis et concordiae causa venisse, ut post longissimi temporis multorumque annorum curricula, quibus a nostra obedientia recesserunt, post graves discordias, innumera mala, bella gravissima et plurimarum damnationem animarum haec optatissima pax, haec sanctissima unio desideratum sortiatur effectum, ut sic volente domino sub unius pastoris cura, providentia et sollicitudine ab oriente usque in occidentem grex dominicus vigeat, floreat atque gubernetur? Quod si deus sua pietate concesserit, nihil erit aetate nostra felicius, nihil Pontificis memoria clarius, nil celebrius. Salomoni regi ad laudem et gloriam sacrae litterae tribuunt, quod regina (2) austri de ultimis terrae finibus ad ipsum profecta sit, ut eius sapientiam, quam longe lateque praedicari audiverat, coram intueretur. Paulus apostolus vas electionis post Damascum Arabiamque lustratam venit

(1) imperaterem *Ms.*
(2) Vgl. 3 Kg 10, 4.

Hierosolymam ([1]), ut videret Petrum apostolorum omnium principem, mansitque apud eum diebus quindecim. Antonius monachus heremi deserta penetravit, ut Paulum primum heremi cultorem viseret, eiusque doctrina et conversatione doctior simul ac melior fieret. Et ut de gentilibus quoque aliquid in medium proferam, ad Titum Livium lacteo eloquentiae fonte manantem de ultimis Hispaniae Galliarumque finibus venisse quosdam nobiles legimus, et quos ad sui contemplationem Roma non traxerat, unius hominis fama perduxit. Sed quid haec? Magna quidem fuere et omni laude digna. Verum si ad hunc orientalis ecclesiae adventum comparentur, longe sunt inferiora iudicanda, cum non de visenda unius hominis prudentia aut de suscipienda ab uno doctrina vel de unius admiranda eloquentia, non de unius regni, populi aut nationis, sed de innumerabilium populorum pace, tranquillitate et unione tractatur; quae si toti orbi, ut speramus, illucescet, confundentur barbari, erubescent infideles, dolebunt, qui blasfemant christianum nomen, hostes fidei apprehendet timor et tremor, et ad ultimos pene terrarum fines gloria christianae religionis perveniet dicentque omnes illud psalmistae: *Magnificavit* ([2]) *dominus facere cum eis*.

Haec tibi volui recensere, ut gauderes quam maxime et ex praecordiis exultares, simul Pontifici et ecclesiae congauderes. Iam reliqua prosequar.

Basilienses, quorum oculi lethargum et corda duritiem pharaonicam patiuntur, neque dei metu neque hoc tam felici graecorum adventu nequaquam ab eorum turpissimis ausibus facinoribusque desistunt, leæneam illam [h]ydram imitati, de qua scribunt fabulae poetarum, quod uno praeciso capite, centum illi nascebantur. Nam ut Pontificis dignitatem et gloriam etiam apud exteras nationes confunderent, neve tam sanctae unionis opus celeberrimum ageret, eum furore quodam ac rabie ab amministratione pontificatus suspenderunt. Ipse vero indebite lacessitus atque ad se et ecclesiasticam unitatem defendendam provocatus, sacro Ferrariensi concilio approbante poenas contra Basiliensem coetum aggravavit, civitatem quoque ecclesiastico supposuit interdicto eiusque rectores anathemate innodavit, et omnes, qui in illorum erroribus et obstinatione permanserint, sathanae ([3]) in interitum tradidit. Ex quo magnum inter eos est murmur exortum,

([1]) Vgl. Gal 1, 18.
([2]) Ps 125, 2.
([3]) Vgl. 1 Kor 5, 5.

contentionesque gravissimae, adeo ut sapientum videam esse sententiam, cives illos nequaquam talia diutius passuros. Sentio coetum illum Basiliensem nec sic de eorum sententia cedere instituisse, quin potius obstinatiores esse. Mira profecto res est et prioribus saeculis inaudita, quod viri ecclesiastici numero pauci, auctoritate leves, tam turpiter tamque obstinate contra ecclesiam conspiraverint, ut non erubescant, tot sanctis operibus tam gravia impedimenta praebere. Quid de his dicam, nescio, nisi forte illud propheticum *Gens* (1) *sine consilio est, sine prudentia. Utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent.* Opto ego pro mea in ecclesiam reverentia et affectione, ut aut illis deus sua bonitate infundat spiritum consilii sanioris, ut errores suos cognoscentes resipiscant tandem et revertantur ad cor, atque in domo domini unanimiter ambulent cum consensu (2), aut illos iusto suo iudicio de mundo auferat, ut sic a tantis persecutionibus sancta aliquando requiescat ecclesia.

Hunc felicem graecorum adventum cum intellexit legatus sedis apostolicae, qui Basiliensi synodo praesidebat, relicto illico coetu illo turbulentissimo Venetias petiit exploraturus, qualis esset graecorum intentio, quemve locum adire constituerent. Quos posteaquam instituisse ad Pontificem proficisci cognovit, ipse quoque dare vela ventis ut prudens nauta constituit, venitque ad Pontificem et sacram Ferrarienum synodum, ubi est magno cum honore susceptus. Ea enim est Pontificis innata bonitas sive divino munere collata gratia, ut nullius rei tam obliviscatur quam iniuriarum, ac iuxta Salvatoris nostri, cuius vices gerit, exemplar, cum (3) maledicitur, non remaledicit, neque reddat pro iniuria ultionem, sed quoscumque ad se redeuntes paterna caritate suscipiat, foveat, complectatur.

De potentissimo autem ac victoriosissimo illo legato, qui castra ducit ecclesiae, et tyrannorum colla parere facit Pontificis imperio, longior a me scribenda foret epistola, si omnia, quae pro statu ecclesiae ab eo strenue ac magnifice gesta sunt, ordine suo describere vellem. Ex multis igitur pauca complectar, quoniam ad finem festinat epistola.

Is iam pluribus mensibus in regno Neapolitano legatione ecclesiastica fungitur. Cum autem Alphonsus rex Aragonum illud hostili manu invasisset ac suae ditioni (4) subicere quaereret, eum victoriosis-

(1) Dt 32, 28-29.
(2) Vgl. Ps 54, 15.
(3) Vgl. 1 Petr 2, 23.
(4) dictioni *Ms.*

sime debellavit et in fugam turpissime compulit, conclusitque in Caieta civitate maritima, octingentis quoque militibus et magna peditum multitudine omnique apparatu regio et impedimentis exercitus potitus est.

Haec ad nos amicorum litteris delata sunt, quae digna esse iudicavi, ut meis quoque litteris tibi innotescerent, primum ut amori in me tuo aliqua ex parte satisfacerem, deinde, ut de felicibus Pontificis successibus pro tua in eum filialii reverentia mea cura ac diligentia gauderes. Si qua in futurum scitu digna se offerent, curabo quam primum te facere certiorem. Vale, decus pontificum et splendor ecclesiae anglicanae, meque suscipe commendatum. Tuus enim sum eroque in perpetuum, dum memor ipse mei, dum spiritus hos reget artus. Iterum vale.

Ex Londoniis III kal. apriles 1438.

3.

Brief an den Protonotar Ermolao Barbaro.

London, April (?) 1438.

Der apostolische Protonotar Ermolao Barbaro gehörte zum engsten Freundeskreise des Pietro del Monte. Dieser schrieb ihm von London 10 Briefe. Da Ermolao Barbaro mit dem Papste an den Konzilsorten Ferrara und Florenz weilte, hatte er Gelegenheit, seinem Freund in England Nachrichten über das Unionskonzil zu senden. Kein Wunder, wenn wir darum in einigen Antwortbriefen Del Monte's auch Erwähnungen des Konzils vorfinden. So lesen wir in einem undatierten, nach der Ankunft der Griechen in Ferrara (4. und 8. März 1438) geschriebenen Brief (¹) des päpstlichen Nuntius folgendes:

Petrus protonotarius Hermolao protonotario salutem plurimam dicit.

Legi litteras tuas, quae mihi plurimum iucunditatis et laetitiae attulerunt. Nam et diligentior solito es in scribendo et me de omni-

(¹) f. 154ᵛ A-155ʳ B.

bus, quae istic geruntur, certiorem facis. Quod rebus Pontificis et ecclesiae plurimum conducere ex me scias velim.

Inter omnia vero, quae scribis, gratissimum mihi fuit intelligere orientalem ecclesiam ad Pontificem et Ferrariense concilium divino munere iam venisse; quod cum ego ex litteris tuis cognovi, illico regem adii, eique litteras ipsas legi. Multis quoque principibus ac patribus, his praesertim primoribus eas feci esse communes. Dicere profecto non possem, quo gaudio repleti sunt omnes, qui pacem et unitatem ovilis dominici cupiunt.

Quare prosequi velis, ut cepisti. Et quaecumque in synodo aguntur, ad nos mitte. Magnos enim favores tua opera Pontifici comparabit. Tibi quoque laudem et gloriam apud hos principes vindicabis (1). Hortatus sum ego persaepe plures, qui Pontificis negotia istic agunt, ut diligentiores sint in scribendo ea praesertim, quae ad Pontificis gloriam pertinent. Scio enim ego, qui in hisce fluctibus ac procellis ecclesiae assidue versor, quantum rebus nostris adiumenti afferat frequens litterarum transmissio.

Diese Briefstelle gibt uns wertvollen Aufschluss über die papsttreue Gesinnung des englischen Königs Heinrich VI. und über das Vertrauen, das er dem päpstlichen Nuntius schenkte. Dieser konnte sofort in einer ihm gewährten Audienz den in London eingetroffenen Brief seines Freundes über den Einzug der Griechen in Ferrara vorlesen und sich vergewissern, dass das Schreiben dem König gefiel. Auch vielen Fürsten und Prälaten teilte der Nuntius, wie wir aus seiner Antwort erfahren, den Text des von Ferrara eingetroffenen Briefes mit und überzeugte sich, dass die neue Kunde sie in ihrer päpstlichen Gesinnung bestärkte. Er bat daher den Protonotar, ihm auch weiterhin über die Vorgänge des Konzils Berichte zuzusenden. Denn solche Briefe seien sehr geignet, für den Papst und seine Sache verwertet zu werden.

(1) vendicabis *Ms.*

4.

Brief an den Kardinal Julian Cesarini.

London, 31. Mai 1438.

Anderswo ([1]) habe ich ausführlich dargelegt, was der Kardinal Julius Cesarini auf dem Konzil von Ferrara-Florenz für die Einigung der griechischen Kirche geleistet hat. Am 9. April 1438 fand die erste gemeinsame öffentliche Konzilssitzung der Lateiner und Griechen zu Ferrara statt. Auf dieser Tagung wurde ein Dekret erlassen, das sich für den ökumenischen Charakter des von Basel nach Ferrara verlegten Konzils aussprach.

Offensichtlich dieses Dekret sandte der Kardinal an den päpstlichen Nuntius. Er tat das wohl nicht nur aus den persönlichen Beziehungen heraus, die ihn und seinen jüngeren Bruder Georg mit Pietro del Monte verbanden, sondern im höheren Auftrage des Papstes. Die Konzilsentscheidung kam dem päpstlichen Nuntius sehr gelegen. Er gab sie dem König und anderen weltlichen und geistlichen Würdenträgern bekannt und benützte sie als Werbemittel, um eine königliche Gesandtschaft für das Konzil zu erbitten. Ein Begleitbrief Cesarinis schilderte die bisherigen Erfolge des Unionskonzils. Die Antwort ([2]) Del Monte's enthält ausser den bereits soeben erwähnten Punkten ein ausführliches Lob des Kardinals ob seines Abzuges von Basel und seines Beitritts zum Konzil von Ferrara und die Bitte, treu beim Papst auszuharren. Endlich wünschte er, der Kardinal möge den Papst bitten, über alle Vorgänge auf dem Konzil die Fürsten zu benachrichtigen. Die Wirkung solcher päpstlicher Briefe sei in diesen sturmvollen Zeiten sehr günstig für die Sache des Papsttums.

Den Brief an Cesarini veröffentlichen wir ganz, zumal er einen Beitrag zum Lebensbild des für das Florentiner Konzil so hervorragend tätigen Kardinals darstellt.

([1]) *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), 4 (1938).
([2]) f. 158ᵛ B-159ᵛ A.

Domino R.mo d. cardinali S. Sabinae.

Redditae sunt mihi his diebus litterae tuae, quae me singulari gaudio affecerunt. Cognovi enim felices Pontificis et sacrae synodi successus, ex quibus, nisi mea me fallat opinio, tranquillitatem ecclesiae, propagationem fidei catholicae, innumerabilium denique animarum salutem divino munere secuturam confido; quod si nos videre contigerit, felicia erunt nostra saecula et longe illis gloriosiora, quae poetae Saturni regis tempore aurea fuisse testantur.

Gratulor autem ex corde dominationi tuae, quod relicta schismaticorum synagoga perditissimorumque hominum conventicula ad Pontificis Maximi praesentiam sacramque synodum Ferrariensem te contuleris. Hoc enim facto magnam quandam laudem et praecipuam es gloriam consecutus. Declarasti siquidem omnibus, qualis antea tibi fuerit mens, qualis voluntas, quam plerique damnabant et unitati ecclesiae adversam esse publice asserebant. Tu vero sapienter, sicut soles in ceteris, ita et in hac re omnium maledicentium ora conclusisti, simulque ostendisti te non tam concilium propter Basileam quam Basileam propter concilium defendisse. Sed et magna spes omnes cepit, qui mores tuos, vitam, sapientiam et optimarum artium scientiam, animi quoque tui integritatem norunt, labore, studio ac diligentia, qua plurimum vales, tuis quoque vehementibus persuasionibus christianum populum istic facilius feliciusque consecuturum, pro quibus Basiliensis fuit synodus instituta.

Nam cum haec Ferrariensis Pontificis praesentia, auctoritate et praesidentia gubernetur, non diffidimus et pacem ecclesiasticam et utriusque ecclesiae unionem, reformationem quoque abusuum operante Spiritu Sancto secuturam.

Ad quae cum ardentissimus semper in te zelus fuerit, oblatam iam credo optimam op[p]ortunitatem, qua his te cooperante peractis nomen tuum singulari ubique splendore et immortali quadam gloria illustretur. Accingat se igitur dominatio vestra ad haec sancta opera, utaturque gratia sibi divinitus concessa, neque ulla in re desit Pontifici ac sacrae synodo, suoque exemplo et desides excitet.

Illud quoque Pontifici assidue persuadeat, ut de omnibus, quae istic aguntur, principes faciat certiores. Eam enim in his procellis turbationibusque ecclesiae scribendi esse vim sentio, ut quos tepidos aut remissos invenit, ferventes ac diligentes faciat.

Vidi ego ipse proximis diebus, quod suffragium Pontificis voto praebuerint litterae apostolicae, quas ad me misisti, quibus celeberrimae illius sessionis synodalis decretum continebatur.

Nihil profecto aptius, nihil commodius rei nostrae mitti potuisset. Gavisi sunt omnes hi principes magnasque deo gratias agendas censuerunt, qui tam felix faustumque initium optatissimae huic unioni concessit, magnam gerentes spem, multo feliciorem exitum secuturum.

Mihi quoque latissimam persuadendi materiam praebuerunt, ut quam celeriter regia legatio adveniat, sicut in re tanta cooperatura, sic etiam ab omnipotenti deo laborum mercedem feliciter habitura. Solent equi licet veloces et ad cursum natura proni, tubarum clangore aut hominum clamoribus interdum excitari, fierique ad obsequium velociores. Sic litteris crebrisque persuasionibus futurum video, ut horum principum devotio crescat et ad legationem mittendam reddantur diligentiores.

Plura scribere institueram. Sed cum clarus vir Robertus de Cavalcantibus istuc proficiscatur, nolui dicendi sibi materiam auferre. Ab eo igitur audies, quo in statu res nostrae sunt, quibusque indigeamus auxiliis, ut felicius nobis cuncta succedant.

Ex Londoniis pridie kal. iunias 1438.

5.

Brief an Ambrosius Traversari.

London, Dez. (?) 1438.

Der General der Camaldulenser, Ambrosius Traversari, hat bekanntlich auf dem Konzil von Florenz durch seine umfassende Kenntnis der Kirchenväter und seine Gewandtheit in der griechischen Sprache, den lateinischen Konzilstheologen grosse Dienste geleistet. Auch an Pietro del Monte schrieb er, wohl im Nov. 1438, einen heute verschollenen Brief. Er berichtete ihm über die unionsgeneigte Gesinnung der zum Konzil gereisten Griechen, über ihren tugendhaften Wandel, über seinen vertrauten Umgang mit ihnen, über seine Dienste als Dolmetsch bei den Erörterungen zwischen Lateinern und Griechen.

Wichtiger sind folgende Punkte seines Briefes. Der Nuntius möge gemäss dem Befehle des Papstes auf den englischen König einwirken, dass er eine Gesandtschaft nach dem Konzil von Ferrara sende. Ferner wünschte Traversari eine Hand-

schrift des V. allgemeinen Konzils, um die Orientalen von ihren Irrtümern zu überzeugen.

Del Monte antwortete auf diesen Brief mit einer sehr weitschweifigen Antwort (1), in die er ausführliche Erzählungen über seinen ehemaligen Studiengang in Venedig bei Guarino Veronese und in Padua, ferner über seine noch fortdauernde Neigung zum Griechischen einflicht. Er preist die Ankunft der Griechen in Ferrara und ihre Geneigtheit zur kirchlichen Einigung, bedauert, an den Religionserörterungen zwischen Lateinern und Griechen nicht teilnehmen zu können, beglückwünscht Traversari zu seinem schönen Arbeitsfeld in Ferrara. Er habe, so fügte er weiter bei, vom König eine Gesandtschaft für das Konzil von Ferrara zu erreichen gesucht, und beim König grosse Bereitwilligkeit dazu gefunden. Die tatsächliche Ausführung sei vor allem an dem Umstand gescheitert, dass die Synodalen selber Verhandlungen eingeleitet hätten, anderswohin das Konzil zu verlegen. Wenn der Konzilsort vereinbart sei, werde möglichst bald die königliche Gesandtschaft dahin aufbrechen. Der Nuntius habe, so heisst es weiter im Briefe, in vielen Bibliotheken Nachforschungen vornehmen lassen, um eine Handschrift des V. allgemeinen Konzils zu finden, bisher jedoch vergeblich. Er wolle persönlich nach dem in der Nähe von London gelegenen berühmten Kloster des hl. Alban sich begeben, um eventuell hier den gewünschten Kodex zu finden. Mit dem griechisch abgefassten Gruss: « Χαῖρε, πατὴρ ἐμοῦ φίλτατε » schliesst sein Brief.

Wir lassen die Stellen des Briefes folgen, die mit dem Unionskonzil nähere Beziehung haben.

Inter omnia vero, quae scribis, nihil me tam delectat, quam insignis ille et multis laudibus celebrandus graecorum adventus. Quos ad hanc sanctam optatissimamque unionem quotiens audio apprime dispositos esse intelligo, totiens gaudeo, exulto et diem festum apud me ago. Neque illorum sententiae facile acquiesco, qui nescio quid sinistri de imperatore, patriarcha ceterisque illisque patribus ac principibus suspicantur, quos aiunt non tam unionis quam quaestus gratia istuc advenisse. Ego illis rectum esse animum puramque mentem existimo, quoniam nec senium nec adversa valetudo nec longum

(1) f. 163ᵛA-167ʳA.

maris aequor arandum nec hostium impetus illorum fines invadentium, quodque maius est, nec pestiferae seditiones, quibus quodam quasi intestino bello nostra turbatur ecclesia, eos a tam pio tamque religioso labore retrahere potuerunt. O felices dies, o fortunata tempora, quibus de tot innumerabilium animarum salute tractatur. Cuius quidem sanctissimi operis consummationem omnipotens dominus ex alto nobis concesserit, quid erit aetate nostra gloriosius? Quid Pontificis nomine clarius ac celebrius? Cum is evangelici illius pastoris exemplo non unam tantum ovem, quae erraverat, sed innumeros pene populos propriis curaverit humeris ad Christi ovile reducere. Haec quotiens memoria repeto, facio id autem pro ipsius rei dignitate, magnitudineque persaepe, totiens exultat animus gaudio, et mens singulari repletur laetitia, quoniam christianae religionis nomen et gloriam ad barbaras usque nationes facile dilatari posse confido. Non enim infinitam dei bonitatem ac providentiam consideranti mihi ulla ratione persuaderi potest, eos re infecta a synodo discessuros, qui etsi antea saepe per legatos de foedere nobiscum iniendo tractaverint, nunquam tamen eorum principes ac pontifices, tantamque doctissimorum hominum multitudinem ad Pontificem nostrum nisi nunc venisse legimus. Iacta igitur esse arbitror tantae rei fundamenta.

Stellen a) *über die Arbeit des Traversari,* b) *über die eventuelle Gesandtschaft des englischen Königs nach dem Unionskonzil,* c) *über eine gesuchte Handschrift des V. allgemeinen Konzils:*

a) Tuae autem felicitati et gloriae congratulor, quod nedum orientalis ecclesiae pontifices, clerum et populum quotidie conspicis, quod unicum per se est iucundissimum, sed quod longe delectabilius est, inter ipsos iugiter versaris, eorum gravissimos mores, continentiam, integritatem, castitatem ceterasque virtutes vides, cum eis loqueris, licetque mutuas audire et reddere voces, ipsis deinde familiaritate uteris, studesque pro virili viam illis veritatis ostendere, cum mutuis disceptationibus eruditissimi interpretis officium adhibes.

b) Quod de legatione regia scribis, gratum mihi fuit non parum. Ego, ut Pontificis mandatis tuisque persuasionibus satisfacerem, apud hunc clarissimum regem, cuius mira quaedam est ad romanam ecclesiam ac Pontificem nostrum devotio et reverentia, dedi operam, ut legationem ad synodum mitteret; factum id hactenus fuisset, quamquam nonnullis id perturbare conantibus, nisi propter aëris intemperiem apud vos de loci mutatione agi coeptum esset. Neque enim

expedire, qui venturi erant, arbitrati sunt tam longi difficilisque itineris labores assumere, nisi de loco synodi certiores fiant; quod cum erit, quantum mea fert opinio, nulla mora intercedet, aderitque apud vos quamprimum haec insignis tam potentissimi regis legatio.

c) Studui, quod multis verbis a me impetrare contendis, ut gesta quintae synodi ad te mitterem, quibus ad convincendum orientales errores plurimum indigetis. Feci ea in bibliothecis multis perquiri nec adhuc inveniri potuerunt. Sentio illa apud insigne quoddam coenobium sancti Albani inveniri posse. Accedam ipse illuc, quoniam vicinus urbi locus est.

6.

Brief an den Bischof von St. Asaph, Johann Low O. Er. S. Aug.

London, 26. Aug. 1439.

Pietro del Monte teilte in diesem Briefe (¹) dem Bischof von St. Asaph die auf dem Florentiner Konzil am 6. Juli 1439 vollzogene Einigung der griechischen Kirche mit der katholischen Kirche mit. Selbstverständlich liess er auch den übrigen Bischöfen Englands diese Kunde überbringen, wenn wir auch den Worlaut dieser Briefe nicht immer kennen (²). An den englischen König liess der Papst die Unionsbulle senden, die noch heute im Britischen Museum zu London aufbewahrt wird. Der Nuntius händigte sie persönlich dem König ein.

Auch andere authentische Abschriften der Unionsbulle wurden von der römischen Kurie für die Bischöfe übersandt. Wenigstens wissen wir aus der Antwort Del Monte's an Bischof Low, dass er diesem ausser seinem Begleitbrief (³) auch den Text der Unionsbulle schickte. Er forderte den Bischof auf, die Griecheneinigung dem Klerus und Volke seines

(¹) f. 185^{v}A-186^{r}A.

(²) Erhalten ist, f. 188^{v}A-189^{r}A, 13. Sept. 1439, der Brief Del Monte's an den Bischof von Clonfert, Johann O'Heyne O. F. M. Auch an den Abt von St. Alban sandte er das Unionsdekret mit einem Begleitbrief; vgl. f. 189^{r}B-189^{v}B.

(³) der hier veröffentlicht wird.

Bistums zu verkünden und religiöse Dankesfeiern zu veranstalten. Er wies auf das Beispiel des Erzbischofs von Canterbury und der anderen Bischöfe hin, die hierin mit gutem Beispiele vorangegangen seien. Der Text des Briefes ist folgender:

Petrus etc. domino episcopo Assavensi salutem.

Grandem laetitiam et immensum gaudium, quod Pontifex Maximus regiae celsitudini his diebus suis litteris voluit esse commune, ego quoque meis communicare proposui, qui licet in quodam remotissimo terrae angulo nescio quo consilio latites, debes tamen communis laetitiae et sanctae exultationis a me fieri particeps, ut cum hymnis et canticis, sicut christianum pontificem decet, pro tanto munere gratiarum deo referas actiones, ipsique Pontifici Maximo ac universae ecclesiae iubilanti congaudeas et affectu summo congratuleris. *Notum* (1) *enim fecit dominus salutare suum et in conspectu gentium revelavit iustitiam suam. Recordatus est misericordiae suae et veritatis suae domui Israel. Et viderunt omnes fines terrae salutare dei nostri.*

Quid est hoc, inquies? Cur ad tantum nos invitas gaudium? Quid novi in ecclesia ortum est, in quo dominus ostenderit potentiam suam? Ergo, ne te morer, audi.

Orientalis ecclesia, quae iam ferme quingentis annis a vera Christi fide et a recta obedientia longe lateque erraverat, divino primum munere ac dono quodam gratiae singularis, labore deinde, cura, studio, expensisque gravissimis Pontificis Maximi, abiectis (2) erroribus et ignorantiae tenebris et rectam fidem agnovit et verae obedientiae debita se cum humilitate subiecit.

Quid stupes? Quid miraris? Nonne hoc tibi videtur dignum laude, dignum gaudio, dignum summa laetitia et exultatione? Quid quaeso me tibi scripturum putabas? Quid te auditurum credebas, cum te in initio epistolae ad gaudium et iubilationes invitarem?

Gaude igitur et exulta pro tanto nobis caelitus collato excellentissimo munere, cuius causa *laetantur* (3) *caeli, exultat terra,* iubilant pie ac devote fidelium mentes. Haec velim clero et populo nunties. Haec predices. Haec per te tuosque ministros sacros videlicet domini

(1) Ps 95, 11.
(2) abiectibus *Ms.*
(3) Ps 97, 2-3.

sacerdotes, omnibus innotescant, ut omnes in hoc communi beneficio in commune gaudeant, exultent et laetentur et omnipotenti deo maximas gratias referant.

Fecit hoc idem archiepiscopus Cantuariensis, fecerunt alii quoque pontifices. Te etiam hoc ipsum facere convenit, horumque patrum sancta vestigia imitari. Non ab re quoque esse litanias (1) agere et alia iubilationis et laetitiae signa indicere, ut quod ad fidei catholicae decus ac christianae religionis augmentum pertinet, omnium corda animosque laetificet (1), omnesque intelligant mirabilia, quae nobiscum fecit dominus, qui numquam deserit sperantes in se.

Ut autem plenius videas tantae unionis conventa, mitto tibi exemplum decreti synodalis in ea re editi, quod Pontifex Maximus suis litteris inclusum transmisit.

Vale et gaude in domino.

Ex Londoniis XXVI aug. 1439.

7.

Brief an den Kardinal Julian Cesarini.

London, 4. Sept. 1439.

Dieses Schreiben (2) ist eine Antwort auf einen Brief des Kardinals Cesarini, der an den päpstlichen Nuntius in London die Griecheneinigung gemeldet hatte. In sorgfältigem Stil, teilweise mit Anlehnung an den Text der Unionsbulle (Einleitung), hebt Del Monte die Bedeutung jenes kirchlichen Ereignisses hervor, schildert kurz den guten Einfluss, den diese Kunde auf den englischen König, die Fürsten und Bischöfe Englands ausgeübt habe. Wertvoll ist besonders die Angabe, dass der König durch Pietro del Monte den Text mehrerer Königsbriefe, an den römischen König, die deutschen Kurfürsten und andere Fürsten vorbereiten liess, damit sie gegen die Basler Synodalen entschiedene Stellung nähmen. Eine Abschrift des an den römischen König abgesandten Briefes legte Del Monte seinem Schreiben an den Kardinal bei.

(1) letanias *Ms*.
(2) f. 187v B-188r B.

Es sei nun der Brief Del Monte's an den Kardinal ganz veröffentlicht.

R.mo d. domino Iuliano cardinali S. Angeli.

Fidelis nuntius, R.me pater, litteras tuas fidei suae traditas ad me fideliter detulit, quibus profecto maximo quodam gaudio et singulari laetitia repletus est animus, atque ad dei laudes gratiarumque multiplices actiones omni studio conversus. Quis enim in tanto totius orbis exultatione non magnopere gauderet? Quis iubilanti ecclesiae non congratularetur? Quis pro tantis tamque excellentissimis beneficiis omnipotenti deo non redderet gratiarum debitas actiones?

Singulari enim ipsius clementia factum est, ut tam sanctam, tam devotam tamque universo orbi accomodam unionem nostris licuerit videre temporibus; quam cum multi superiori aetate sancti patres integerrimique pontifices ardentissimo quodam studio concupiverint, videre tamen diebus suis nequiverunt. Quanta est erga nos dei nostri benevolentia? Qui in tanta rerum turbatione, in tantis ecclesiae tempestatibus, bellis ac perturbationibus ex alto prospiciens neque deserens sperantes in se, sublato antiquo et inveterato dissidio hos duos parietes coniunxit atque copulavit. Et eo quidem tempore, quo id minus verisimile videbatur. Quis enim facile sibi persuadere potuisset orientalem ecclesiam, quae quingentis ferme annis a recto veritatis calle erraverat, ecclesiae nostrae pene divisae ac laceratae multisque contentionibus et intestino quasi bello afflictae, uniendam fore? Quis credidisset nos ad pacem illos invitare potuisse, quam nos ipsi invicem et quidem ipsis videntibus servare nolumus aut nescimus? Aut quomodo persuadere, ut id ipsum nobiscum sentiant unamque fidem confiteantur, cum nos novis quibusdam et inauditis doctrinis seu potius erroribus invicem dissentiamus et puritatem fidei corrumpamus?

Quocirca hoc esse dei opus tam sanctum tamque mirabile et supra omnem humanam potentiam, nemo sanae mentis debet infitiari. *Ipsi* (1) *ergo laus, ipsi gloria, ipsi gratiarum actio.* Ob hanc autem rem adeo confirmatus est animus regius, adeo stabilita est principum ac praelatorum voluntas ad reverentiam et obedientiam Pontifici, ut si quid in rebus humanis certi esse potest, de hoc instituto atque proposito haud quaquam dubitandum sit. Ut autem haec constans et firma devotio non lateat sub modio, sed ponatur *super* (2) *candelabrum,*

(1) Vgl. die Unionsbulle.
(2) Mt 5, 15.

ut luceat omnibus, qui in domo sunt, aliique eo exemplo ad subveniendum oppressae ecclesiae accendantur, scribere instituit regia celsitudo romanorum regi sacrique imperii electoribus aliisque principibus, eos pro viribus excitando, ut adversus nequissimos illos perditionis filios virili animo insurgant, ne ecclesiastica unitas compagoque disrumpatur, neve tutissima arx ecclesiae, sedes videlicet apostolica, illorum tormentis et machinis diruatur.

Id scribendi onus (1) mihi a rege iniunctum lubens suscepi, non quod tantae rei agendae me idoneum iudicarem, sed quod oblatam mihi materiam vidi, in qua non parum meriti apud deum, laudis vero et gloriae apud Pontificem facile consequi poteram.

Brevi itaque lucubratione epistolam regio nomine ad caesarem celeri sermone dictavi, quae tanquam praegnans alias ex se peperit. Eius exemplum tibi cum his litteris mitto, ut cognoscas me, etsi aurum, argentum aut lapides pretiosos in gazophylacium domini mittere nequeam, cum paupercula tamen vidua duo minuta aera posse et velle aliquando conferre.

Vale. Et me Pontifici plurimum commenda, quoniam apud eum magna est auctoritas tua. Iterum vale.

Ex Londoniis pridie nonas septembr. 1439 currenti calamo.

8.

Brief an den Kardinal Julian Cesarini.

London, Febr. (?) 1440.

Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz am 22. November 1439 bildete den Gegenstand eines neuen Briefes (2), den Kardinal Cesarini an Pietro del Monte sandte. Auch diese Kunde teilte der Nuntius, gemäss der Mahnung des Kardinals, dem englischen Könige mit und hob in einer öffentlichen Ansprache am königlichen Hofe die Bedeutung dieses Ereignisses

(1) honus *Ms.*
(2) f. 203r A-204r B.

hervor. Er fand bei seinen Hörern geneigteste Aufnahme. Der König liess religiöse Dank- und Freudenfeste anordnen. Das sind die Gedanken des ersten Teiles seiner Antwort an den Kardinal.

Der zweite Teil seines Briefes enthält Worte der Entrüstung gegen die von den Basler Synodalen ins Werk gesetzte Aufstellung eines Gegenpapstes.

Bringen wir den ersten Teil des Briefes in unverkürztem Wortlaut.

R.mo d. cardinali S. Sabinae.

Quod mihi in hac pene ultima mundi plaga quodam modo relegato, mirabilia opera domini, quibus omnis decoratur ecclesia, tuis litteris nuntiare digneris, R.me pater, magni profecto amoris singulare indicium est. Ecce enim post felicem illam et gloriosam graecorum unionem omnipotens deus *pater* (1) *misericordiarum et deus totius consolationis* armenorum gentem lateque diffusam, longo iam tempore dispersam atque errantem ad ovile suum sua pietate reduxit.

Eam rem tam sanctam tempore admirabilem, quam nullius hominis facundia satis posset extollere, litteris tuis admonitus, ad hunc devotissimum regem detuli, conatusque sum oratione mea hanc tantam totque saeculis inauditam conversionem pro viribus magnifacere mirisque in caelum efferre laudibus. Auditus sum attentius quam antea unquam, adeo stupebant omnes, et in me unum dicentem oculis et mentibus intendebant. Actae sunt deo nostro gratiae permaximae, gaudii vero ac laetitiae signa cuncta regio iussu indicta. Est enim, ut saepe scripsisse me memini, hic princeps religiosus admodum et devotus, multaque de se ipso, adveniente maturiori aetate, omnibus eum videntibus, pollicens, quae ad pacem ecclesiae et augmentum fidei nostrae fortasse plurimum conferent.

Nuntiata quoque sunt haec omnia populis, qui maximas deo laudes et gratias re[t]tulerunt, et, ut omnia paucis concludam, non minus in hac armenorum quam in illa graecorum unione religiose iubilatum est. Haec enim, cum maxima opera sint, et omnem humani ingenii vim ac potestatem excedant, in ipsum deum solum a nobis referenda sunt, ipsi soli attribuenda, ipsius beneficio singulari nobis collata esse credendum est.

(1) 1 Kor 1, 3.

9.

Die Briefe Del Monte's als Geschichtsquelle des Florentiner Konzils.

Ergänzende und zusammenfassende Bemerkungen.

Bevor wir diese Abhandlung mit einer zusammenfassenden Rückschau abschliessen, sei noch kurz auf einige Brief- und Redestellen über das Florentiner Konzil hingewiesen, die im Codex Vaticanus Latinus 2694 sich finden. Schon Zanelli hat einen Brief Del Monte's an Papst Eugen IV., London, 15. Mai 1438, veröffentlicht (1), in welchem die vom Erzbischof von York und die vom König Heinrich VI. und der Provinz Canterbury für das Konzil in Ferrara bestimmten Gesandtschaften beschrieben sind. Ich bringe die Stelle genau nach der Handschrift.

Interea archiepiscopus Eboracensis collecta synodo oratores ad Sanctitatem Vestram et sacrum Ferrariense concilium profecturos elegit, unum videlicet episcopum, abbates tres, sex deinde doctores. A rege vero et Cantuariensi provincia episcopi quatuor, abbates VI, quinque decani, sex archidiaconi, doctores XII, comites duo, barones duo, equestris ordinis plures electi sunt.

Er wies aber auch auf Schwierigkeiten hin, die der Abreise der bereits beschlossenen Gesandtschaften entgegenstünden, die Unsicherheit im Gebiete fremder Herren, die Weigerung der niederen Geistlichkeit, zu den Reisekosten der Gesandten beizusteuern, die dem englischen König gesandte Neutralitätserklärung der deutschen Kurfürsten betreffs der Synoden zu Basel und Ferrara. Er bat daher den Papst, zur Beseitigung der drei genannten Hindernisse beizutragen.

Besonders wünschte er vom Papst Nachrichten über die Haltung der dem Papst und dem Unionskonzil ergebenen

(1) *Archivio Storico Lombardo. Serie quarta,* 8 (1907) 98-101. Vgl. auch Aug. Zellfelder, *England und das Basler Konzil* (Historische Studien. Heft 113). Berlin 1913. S. 163 ff.

Fürsten, über den Geschäftsgang des Konzils und über die Lage der Unionsangelegenheit öfters zu erhalten, damit der englische König günstig beeinflusst werden könne.

Was der Nuntius wünschte, wurde von Persönlichkeiten der römischen Kurie grossenteils erfüllt. Kardinal Cesarini, der Protonotar Ermolao Barbaro, der Auditor des Apostolischen Palastes Robert (1) de Cavalcantibus (= Robert Cavalcanti) und spätere Bischof von Volterra und andere, sandten ihm Briefe über die Konzilsvorgänge. Auch der Papst sandte apostolische Schreiben über das Konzil nach England. Gemäss dem päpstlichen Auftrag brachte Del Monte ungefähr im Mai 1438 die Konzilsdekrete vom 10. Januar und 15. Februar 1438 zur Kenntnis der englischen Synode (2) von London (3).

Der Nuntius konnte dem Papst ungefähr im Juli 1439 über die günstigen Wirkungen berichten (4), die der Papstbrief über die Griecheneinigung hervorgerufen habe. Er schilderte zugleich die wegen dieses kirchlichen Ereignisses in England stattgefundenen Dankesfeiern.

Venit nuntius, qui felicem ac iucundam orientalis ecclesiae unionem ad me detulit. Litteras Sanctitatis Vestrae illico regiae maiestati reddidi, simulque principibus ac pontificibus, ad quos dirigebantur. Magna enim diligentia in ea re utendum fore existimavi, quoniam ad confirmandos horum animos illam non parum valere arbitratus sum.

Difficile dictu est, quo gaudio, qua laetitia litterae apostolicae auditae sunt. Tendebant omnes ad sidera palmas maximasque agebant deo gratias, qui dignatus est facere nobiscum misericordiam suam. Extollebant praeterea certatim Sanctitatem Vestram, eam dignam aeternis laudibus ac praeconiis affirmantes atque optime meritam, cui omnes mundi principes faveant, assistant et adversus impiissimos Basilienses auxilium ferant. Nihil iam quingentis annis vidit ecclesia gloriosius, nihil praeclarius, nihil laudabilius; non unius populi, regni, civitatis aut provinciae, sed innumerabilium populorum

(1) Vgl. den Brief Del Monte's an ihn, London. 1. April 1439. Hierin dankte er ihm für die Nachricht, dass das Konzil von Ferrara nach Florenz verlegt worden sei; f. 172v A-B.

(2) Vgl. seine dabei gehaltene Rede, f. 134v A-141v A.

(3) Vgl. *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*. III (London 1737) 527.

(4) f. 186r A-187v A.

salus procurata est. Hac autem in re illud saepe mecum animadverti aliisque interdum colloquendo, ut fit, declaravi magnum ac praecipuum de Sanctitate Vestra omnipotentis dei ostensam esse sententiam. Nam cum tot Summi Pontifices circa reductionem graecorum assidue desudaverint eamque suis videre temporibus permaxime optaverint, non sine magno divinae providentie mysterio factum est, ut in tantis ecclesiae fluctibus et perturbationibus hanc laudem et gloriam Sanctitati Vestrae idem misericors dominus prae ceteris concesserit. Quod cum in clarissimorum virorum coetu, in tantae rei sermonibus saepe dixerim, applaudebant omnes sententiae meae atque in Sanctitate Vestra aliquid esse deo gratissimum, quod forsitan homines ignorabant, firmissime asserebant, neque quisquam erat, qui et tam gloriosum opus et Sanctitatem Vestram non magnopere extolleret ac laudaret.

Magna praeterea laetitiae et gaudii signa indicta sunt. Rogationes publicae institutae in hac praesertim urbe regia, quae regni huius insignior est ac principalior. Universus clerus et populus cum hymnis et canticis ecclesias, vicos et plateas civitatis, ut fieri solet, peragrantes votis solemnibus amplissimas deo gratias egerunt. Sermo pluribus in locis ad populum est habitus, in quo dei nostri mirabilia opera sunt publicata, ut haec tam grandis laetitia ad omnium notitiam perveniret. Sic omnia pie (1) ac devote peracta sunt, quae ideo dignum duxi Sanctitati Vestrae nuntiare, ut fidem ac reverentiam et obedientiam horum populorum in dies magis intelligat Sanctitas Vestra neque de his, quae apud Basileam turpissime gesta sunt, quod ad istos attinet, ulla ratione dubitet.

Als päpstlicher Gesandter in Frankreich (1442-1445) hob Del Monte in öffentlichen Reden das Florentiner Konzil als ökumenisch hervor, so in seiner Rede (2) vor König Karl VII., in einer anderen (3) vor den Bischöfen und der Geistlichkeit, endlich in einer Friedensrede (4) zu Poitiers vor den Abgesandten Englands und Frankreichs, dem König Karl VII. und anderen Fürstlichkeiten. Bei dieser letzten Gelegenheit unterstrich er die Verdienste des Papstes Eugen IV. um die Wie-

(1) pia *Ms.*
(2) f. 246r A-261r A.
(3) f. 269r B-281v A.
(4) f. 262r A-269r A.

dergewinnung der griechischen, armenischen und koptischen Kirche auf dem Florentiner Konzil.

Omnem enim orientalem ecclesiam, quae tot principes, tot pontifices, linguas, nationes et populos continet, quorum quidam super quingentesimum annum, alii super octingentesimum annum a vera fide et recta obedientia discesserant, sanctissimus Pontifex noster, ut scitis, sua opera, cura, studio, diligentiaque convertit.

Zusammenfassend können wir sagen, dass den oben veröffentlichten Briefen und anderen Stellen in Briefen und Reden des Pietro del Monte auch der Rang einer Geschichtsquelle des Florentiner Konzils zugesprochen werden kann. Dieses Urteil sprechen wir aus, nachdem wir die anderen Quellen der nämlichen Kirchenversammlung genau durchgesehen haben. Wer wollte leugnen, das die Kenntnis des auf dem Florentiner Konzil hervorragend tätigen Kardinals Julian Cesarini durch die Briefe Del Montes an ihn gefördert wird? Wer begrüsst nicht die Feststellung der Beziehungen zwischen dem päpstlichen Nuntius und den Konzilstheologen Fantinus Valaresso und Ambrosius Traversari? Am meisten tragen die Briefe und Reden Del Monte's zur Kenntnis der kirchlichen Lage in England bei. Wir erhalten nicht bloss ein in grossen Hauptlinien, sondern auch in reichen Einzelheiten gezeichnetes Bild über die papsttreue Haltung des Königs Heinrich VI., der Fürstlichkeiten, z. B. des Herzogs von Glocester, der Kirchenfürsten (1), vor allem des Erzbischofs von Canterbury, der Bischöfe von York, Bath, London, Rochester. Auch die niedere Geistlichkeit stand auf Seiten des Papstes und des Unionskonzils, obwohl sie sich sträubte, zur finanziellen Unterstützung der von den Bischöfen für das Konzil bestimmten Gesandtschaft beizutragen; denn die hohen Prälaten waren mit guten Einkünften versehen und hatten überdies die Pflicht, zum Konzil zu kommen, und deshalb suchten die niederen Geistlichen, die finanziellen Lasten abzuschütteln. Als die grossen Ereignisse des Unionskonzils dem Volke bekannt wurden, zeigte es festliche Freude. Gerade die Briefe des päpstlichen Nuntius berichten mehreres über die öffentlichen Dankesfeste wegen der Griechen- und Armeniereinigung. Noch

(1) Vgl. den Brief Del Monte's an Eugen IV., 15. Mai 1438.

mehr bieten die Berichte Del Monte's über die in England getroffenen Massnahmen gegen die Basler Synode, die in Zwiespalt mit dem Unionskonzil stand. Der Brief an Eugen IV. vom 15. Mai 1438 und die Reden des Nuntius geben darüber treffende Einzelheiten. Die Genauigkeit der Berichterstattung Del Monte's über die entschiedene Haltung Englands zugunsten des Unionskonzils und gegen die Basler Synode wird auch durch andere Quellen, den amtlichen Briefwechsel des königlichen Sekretärs und späteren Bischofs von Bath und Wells, Thomas of Beckington (Bekynton), und die Ausgabe der englischen Konzilien bestätigt. Die uns bisher bekannten Quellen des Florentiner Konzils, Santacroce, Praktika, Syropoulos, Papsturkunden usw. schweigen entweder grossenteils über die uns durch Pietro del Monte vermittelten Geschichtskenntnisse oder — das gilt von den Papsturkunden -- erhalten durch die Briefe Del Monte's besseres geschichtliches Verständnis.

So mag es den Gelehrten und Freunden des kirchlichen Einigungsgedankens nicht als nutzlos erscheinen, wenn hier zum erstenmal die Briefe und sonstige Stellen des Codex Vaticanus Latinus 2694 über das Florentiner Konzil gesammelt und kurz gewürdigt worden sind. Es ist, so hoffe ich, erwiesen, dass auch die mittelbaren Zeugnisse Del Monte's über das Konzil von Florenz Beachtung verdienen. Diese stützten sich ja auf die unmittelbaren Zeugnisse der Konzilsteilnehmer. Ferner war der päpstliche Nuntius unmittelbarer Zeuge, soweit die Wirkung des Unionskonzils in Frage kam. Es ist bedauerlich, dass Del Monte über jene Ereignisse des Konzils, die sich von Ende 1440 bis 1442 in Florenz abspielten, keine Beschreibungen hinterlassen hat; denn gerade in dieser Zeit war er als apostolischer Protonotar und Stellvertreter des Päpstlichen Kämmerers in Florenz anwesend. Es bleibt aber sein Verdienst, in seinen Gesandtschaftsjahren in England mit sicherem Geistesblick die Bedeutung des Konzils von Florenz erkannt und für die Sache des damals stark bedrängten Papstes Eugen IV. geschickt die Erfolge des Florentiner Konzils verwertet zu haben.

Rom, 25. März 1939.

Georg Hofmann S. I.

Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel

vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts

Für die häufiger angeführten Bücher und Abhandlungen sind folgende Abkürzungen gebraucht worden:

AMANTOS = K. Ἄμαντος, Οἱ προνομιακοὶ ὁρισμοὶ τοῦ Μουσουλμανισμοῦ ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν, Ἑλληνικά t. IX, 1936, 103-166. — *Benefizialwesen* = E. HERMAN, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich*, Atti del V Congresso Internazionale degli Studi Bizantini, vol. I, Roma 1939, 657-671. — BOUÉ = A. B., *La Turquie d'Europe*, Paris 1840; hier angeführt nach der deutschen Ausgabe: *Die europäische Türkei von Ami Boué, herausgeg. v. d. Boué-Stiftungs-Kommission der kais. Akad. der Wissenschaften-Wien,* Wien 1889, Band II. — CHRISTOPHORUS ANGELUS = Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων, Cambridge 1619. hier angeführt nach der Ausgabe von Leipzig 1668. — DÖLGER, Beiträge = Fr. D., *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10. und 11. Jahrhunderts,* Leipzig-Berlin 1927. — *Ekkl. Al.* = Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. — *Ekthesis* = Ἔκθεσις *über den gegenwärtigen Zustand der griechischen Kirche verfasst von der durch königliche Verordung vom 15/27 März 1833 ernannten Kommission,* enthalten in Σ. Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων t. II, Athen 1864. — FILARET = Собраніе мнѣній и отзывовъ Филарета митрополита Московскаго, S. Petersburg 1886. — GEDEON = M. G., Ἐπίσημα γράμματα τουρκικὰ ἀναφερόμενα εἰς τὰ ἐκκλησιαστικὰ ἡμῶν δίκαια, Konstantinopel 1910. — GIANNOPOULOS = Στ. Γιαννοπούλου, Συλλογὴ τῶν ἐγκυκλίων τῆς ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1901. — GOLUBINSKIJ = E. Голубинскій, Исторія Русской Церкви, t. I, p. I, 2. ed., Moskau 1901; t. II, p. II, Leningrad 1917. — GRUJIĆ = P. Грујић, Средњевековно српско парохијско свештенство, Црква и Живот, t. I, 1922. — JIREČEK = C. J., *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien,* Wien 1912. — KABRDA = J. K., *Berát vidinského metropolity Josefa z r. 1763,* Věstník Královské české společnosti nauk 1937 (1938), 1-76. — LEBEDEV = A. П. Лебедевъ, Исторія греко-восточной церкви подъ властію турокъ, 2. ed. S. Petersburg 1903. — MM = Fr. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi,* Wien 1860-1890. — NOVAKOVIĆ = Ст. Новаковић, Законски споменици српских држава средњега века, Belgrad 1912. — OUDOT = *Actes inédits (ou peu connus) des patriarches de Constantinople,* (Codificazione Canonica Orientale, Fonti) im Druck. Für die gütige Erlaubnis, die Druck-

bogen für meinen Aufsatz benutzen zu können, möchte ich auch an dieser Stelle meinen verbindlichen Dank sagen. — *RP* = Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, tt. I-VI, Athen 1859. — SILBERNAGEL = I. S., Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, 1. Aufl., Landshut 1865. — SOKOLOV, *Eparchiaka* = И. И. Соколовъ, Ἐπαρχιακὰ Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, Petrograd 1915. — SOKOLOV, *Konst. Cerk.* = idem, Константинопольская церковъ въ XIX вѣкѣ, S. Petersburg 1904. — Leider war mir das wichtige Werk G. von MAURER, *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung,* Heidelberg 1836-1839, 3 Bände, nicht zugänglich. Der Schaden wird freilich dadurch wieder ausgeglichen, dass die späteren Schriftsteller, Silbernagel, Lebedev, Kurganov und besonders Boué (vgl. t. II, 260, Anm. 1) ihn ausgiebig benutzt haben.

Zur Zeit der Blüte des byzantinischen Reichs flossen den Bischöfen die Einnahmen vor allem aus den liegenden Gütern der Bischofskirche zu. Der Reichtum der Bistümer war vielfach sehr bedeutend. Häuser und Gärten in der Stadt oder dicht vor den Toren (ἐνθύρια) und Güter aller Art in anderer Lage (ἐσώθυρα) (1), Äcker. Wiesen, Gutswirtschaften, Weinberge. Mühlen, Herden, Fischteiche usw., die von zahlreichen Paröken besorgt oder aber in Pacht und Emphyteuse ausgegeben wurden, bildeten einen Besitz, der oft hinter den ausgedehnten Gütern des Adels oder der mächtigen Klöster nicht zurückstand (2).

Neben diesen Einkünften aus dem liegenden Besitz der Kirche, hatten die Bischöfe andere aus den Schenkungen und Stiftungen der Kaiser oder der Reichen, aus den freiwilligen Gaben der Gläubigen und aus Strafgeldern. Von regelmässigen Bezügen sind hier vor allem die Zuwendungen der Gläubigen zu betrachten. Wie an anderer Stelle ausgeführt worden ist, hat sich bei diesen im Lauf der Zeit ein wichtiger Wandel vollzogen (3). In den ersten Jahrhunderten der Kirche hatten die freiwilligen Gaben der Gläubigen den Hauptbeitrag für die Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse, die Erhaltung

(1) DÖLGER, *Beiträge,* 136 sq.

(2) Sehr guten Aufschluss über den Reichtum einer freilich wohl besonders reichen Kirche, der Metropolitankirche Athen, gibt ein Brief des Papstes Innocenz III. vom J. 1209, MIGNE, *P. L.*, t. 215, col. 1559-1562; vgl. G. STADTMÜLLER, *Michael Choniates, Metropolit von Athen,* « Orientalia Christiana », t. XXXIII, 1934, S. 153. S. auch S. 149/150.

(3) E. HERMAN, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich,* Atti del V Congresso Internazionale degli Studi Bizantini, vol. I, Roma 1939, 657-671.

der kirchlichen Gebäude, die Feier des Gottesdienstes, den Unterhalt des Klerus usw. geliefert. Als mit dem IV. Jahrhundert das Stiftungsvermögen der Kirchen bald einen bedeutenden Umfang annahm, traten die freiwilligen Gaben der Gläubigen in ihrer Bedeutung zurück, wenn auch nicht leicht zu bestimmen ist, in welchem Masse dies der Fall gewesen ist. Teilweise haben sie sich wohl auch in den folgenden Jahrhunderten erhalten. Jedenfalls bestand aber die kirchliche Obrigkeit immer darauf, dass diesen Gaben die Freiwilligkeit gewahrt bliebe und wandte sich dagegen, dass Bischöfe den Laien, Klerikern oder Mönchen pflichtmässige Abgaben auferlegten ([1]).

Von der zweiten Hälfte des X. und dem Beginn des XI. Jahrhunderts an beginnen jedoch Kaiser und Patriarchen die bisher gewohnheitsmässig gegebenen oder missbräuchlich eingeforderten Abgaben als pflichtmässig anzuerkennen und vorzuschreiben. Von jetzt an kann man von einem Abgabenwesen im eigentlichen Sinn sprechen, und dieses dauert fort bis in die neuere Zeit.

Die Geschichte dieser Abgaben ist als Ganzes, soweit ich sehe, noch nicht untersucht worden. Die Gelehrten sind meist gelegentlich darauf zu sprechen gekommen; nur aus den letzten Jahrhunderten bestehen gute zusammenfassende Berichte über die bischöflichen Abgaben. Eine Ausnahme machen die verdienstvollen Untersuchungen von A. Lebedev, der in seiner Geschichte der griechischen Kirche immer auch den materiellen Bedingungen einen Abschnitt widmet ([2]). Er ist aber der Entwicklung der einzelnen Abgaben nicht nachgegangen. Ausserdem steht uns heute ein reicheres Material zur Verfügung als ihm zu seiner Zeit.

Die Gelehrten waren sich selbst über die grossen Linien der Entwicklung des kirchlichen Abgabenwesens nicht im Klaren: der griechische Schriftsteller Konstantinos Oikono-

([1]) Ibid., 665, 667 sq.

([2]) Очерки внутренней исторіи византійско-восточной церкви въ IX, X, и XI вѣкахъ, 2. ed. Moskau, 1902, 133 sq.; Историческіе очерки состоянія византійско-восточной церкви отъ конца XI-го до половины XV-го вѣка, 2. ed., Moskau, 342-354; Исторія греко-восточной церкви подъ властію турокъ, 2. ed., S. Petersburg 1903, 345-376.

mos war um die Mitte des letzten Jahrhunderts der Ansicht, dass die Patriarchen und Bischöfe noch im XV. und XVI. Jahrhundert meist von den freiwilligen Zuwendungen der Gläubigen gelebt hätten (1). Demgegenüber sah A. Lebedev in den Abgaben der Türkenzeit nur die Fortführung der Einrichtungen, die schon in byzantinischer Zeit bestanden hätten (2). Eine eingehendere Untersuchung kann auch hier manches klarer herausstellen.

Die Abhandlung zerfällt naturgemäss in zwei Teile, von denen der erste die byzantinische Zeit, der zweite die nachbyzantinische, d. i. die türkische Zeit behandelt. In dem ersten Zeitabschnitt spielen die Abgaben, soweit wir sehen können, neben den Einnahmen des Bischofs aus dem liegenden Eigentum der Kirche eine untergeordnete Rolle. Als Quellen kommen für diese Zeit vor allem die Kaiser-, Patriarchal- und Klosterurkunden in Frage, daneben gelegentliche Bemerkungen kirchlicher Schriftsteller. Die vorliegende Arbeit will keine abschliessende Darstellung des Gegenstandes bieten, sondern einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte des byzantinischen kirchlichen Abgabenwesens liefern. Eine systematische Untersuchung aller Quellen würde wohl noch manch anderes unbenutzte Material ans Licht bringen. Wir werden zunächst die einzelnen Abgabenarten behandeln und dann am Schluss jeden Teiles einen kurzen zusammenfassenden Überblick geben.

I. **Zur Zeit der byzantinischen Herrschaft.**

1. *Das* κανονικόν *der Laien.*

Es scheint, dass die Bischöfe auch in den ersten Jahrhunderten des byzantinischen Reichs von ihren Gläubigen freiwillige, durch Gewohnheit und Überlieferung bestimmte Gaben erhalten haben. Die Kaiser wie die Konzilien haben sich aber mehrfach dagegen gewandt, dass die Oberhirten diese Gaben zu zwangsmässigen Auflagen umschufen. Mit dem XI. Jahrhundert wird das anders. Jetzt erscheint zum ersten

(1) Zitiert von Lebedev, 345.
(2) Ibid.

Mal eine regelmässige kirchliche Laiensteuer unter dem Namen « kanonikon ».

Freilich stellt sich hier gleich die Frage, ob die erste Urkunde, die vielfach als Beweis für das Bestehen dieser Laiensteuer in der byzantinischen Kirche angeführt wird, mit Recht dafür in Anspruch genommen wird. Es handelt sich um das zweite der von Basileios II. dem Erzbistum von Achrida gegebenen Privilegien (1). Der Kaiser führt in diesem wichtigen Dokument die dem Erzbischof unterstellten Bistümer mit den in ihnen befindlichen « kastra » namentlich an und erklärt zum Schluss, dass auch die andern vergessentlich nicht genannten Bistümer und « kastra » innerhalb der Grenzen Bulgariens dem Erzbischof unterworfen sein sollen, dass er dies alles unter seiner Gewalt haben und von ihnen allen das kanonikon empfangen soll, ebenso wie von den innerhalb Bulgariens lebenden Wlachen und den Türken am Wardar.

Dürfen wir in dieser Auflage des kanonikon eine Ausdehnung einer in den übrigen byzantinischen Gebieten bereits bestehenden kirchlichen Laiensteuer auf Bulgarien sehen oder — angenommen, dass der Kaiser nur eine dem Sitz von Achrida bereits unter bulgarischer Herrschaft zukommende Abgabe bestätigt, — können wir vermuten, dass der Patriarchalsitz von Achrida diese dem byzantinischen Patriarchat entlehnt hatte?

Ein « kanonikon », das die Bischöfe den ihnen übergeordneten Metropoliten oder dem Patriarchen von Konstantinopel gegeben hätten, hat es, soweit ich sehe, weder vor noch nach dieser Zeit gegeben. Aber auch die von den Wlachen in ganz Bulgarien und den Wardartürken bezahlte Steuer ist ihrer Natur nach nicht ein dem kirchlichen Hirten von seiner Herde zu seinem Unterhalt gegebener Beitrag — dass die in ganz Bulgarien zerstreuten Wlachen seelsorgerisch nicht allein von dem Erzbistum Achrida abhingen, sondern von den Bischöfen, in deren Sprengel sie sich befanden, ist doch wohl sicher — sondern eine vom Staat gewissen Untertanenklassen zugun-

(1) *Byzantinische Zeitsch.*, t. II, 1893, 44-46. Vgl. DÖLGER, *Kaiserregesten*, Nr. 807; V. N. ZLATARSKI, История на Българската държава презъ срѣднитѣ вѣкове, t. II, Sofia 1934, 20 sqq.; B. GRANIĆ, *Kirchenrechtliche Glossen zu den vom Kaiser Basileios II. dem autokephalen Erzbistum von Achrida verliehenen Privilegien,* Byzantion, t. XII, 1937, 395-415.

sten des Primats auferlegte Steuer. Es handelt sich also dabei um eine ihrem Ursprung nach staatliche, nicht kirchliche Steuer. Man kann vermuten, dass auch die Bischöfe von den « kastra » und ihren andern Gläubigen Abgaben erhielten, aber im Text der Urkunde ist davon nicht die Rede. Mag man also auch einen entfernten Einfluss gewisser in der byzantinischen Kirche bestehender Gewohnheiten auf Namen und Sache zugeben, so berechtigt nichts auf das Bestehen einer kirchlichen, rechtmässig anerkannten Laiensteuer im byzantinischen Patriarchat zu Anfang des XI. Jahrhunderts zu schliessen, zumal da auch die byzantinischen Quellen selbst dem zu widersprechen scheinen.

Nach diesen ist die Einführung des « kanonikon » der kaiserlichen Gesetzgebung und zwar dem Kaiser Isaak Komnenos zuzuschreiben. Wir besitzen noch den Text der Novelle dieses Kaisers, wenigstens soweit sie die dem Bischof von den Klerikern und den Laien zu zahlenden Abgaben festsetzt ([1]). Alexios I. Komnenos. der einige Jahrzehnte später (1085) diese Steuer bestätigt, verweist ausdrücklich auf den Erlass seines Oheims und scheint ihm diese Massnahme zuzuschreiben ([2]). Noch klarer ergibt sich das aus einem Synodaldekret des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos (1087), das im Anschluss an die Novelle des Alexios zustande kam ([3]). Hier erzählt der Patriarch wie sein Vorgänger Alexios zuerst eine Weihegebühr für die Priester festgesetzt habe, die kaiserlichen Goldbullen diese dann auch für die Diakonen und Subdiakonen eingeführt hätten. Dann hätten die Kaiser noch einen Zusatz gemacht: sie hätten die von den Laien dargebrachten Erstlingsgaben « kanonikon » genannt und bestimmt, dass jeder nach dem Mass seines Vermögens herangezogen werde und den sehr frommen Priestern bezahlen müsse. Da jedoch manchen Bischöfen ein Widerspruch zu bestehen schien zwischen diesen neuen Verordnungen und der alten synodalen Gesetzgebung, die von der Laiensteuer nicht gesprochen habe als von der hl. Schrift verboten, kam es zu einer Beratung der Synode. Diese entschied, dass die Einrede nicht zu Recht bestehe, sondern dass gemäss der hl. Schrift, die

([1]) Zepos, *Jus Graeco-Romanum,* t. I, 275; Dölger, *Regesten,* Nr. 943.
([2]) Zepos, ibid., 311; Dölger, *Regesten,* Nr. 1127.
([3]) *RP,* t. V, 60.

dem Apostel an zahlreichen Stellen von der Frucht seiner Arbeit zu leben erlaube, das kanonikon sowohl von den Laien wie von den Klerikern in der von den Kaiserbullen festgesetzten Höhe zu entrichten wäre.

Diese Angaben lassen über die Entstehungsgeschichte des kanonikon keinen Zweifel bestehen. Die Synode, die sicherlich gut unterrichtet war, schreibt den Ursprung dieser Steuer den Kaiserbullen zu und setzt diese nach dem Dekret des Patriarchen Alexios (1025-1043) an (3). Sie spricht auch davon, dass die Kaiser die Weihegebühr von den Diakonen und Subdiakonen verlangt haben, wie dies in den Novellen des Isaak und des Alexios der Fall war. Obschon sie also keinen Namen nennt, kann kein Zweifel darüber herrschen, dass sie diese beiden Kaiser gemeint hat. Bemerkenswert ist auch, dass die unter Nikolaos versammelten Bischöfe noch über die Rechtmässigkeit dieser Laiensteuer stritten. Es ist ein Zeichen dafür, dass die kirchliche Gesetzgebung bis dahin noch keine klare Bestimmung getroffen hatte.

In demselben Dekret wird auch klar der Zweck der neuen Steuer angegeben. Sie soll dem Unterhalt des Bischofs dienen. Ihrer Natur nach ist sie nur die gesetzlich geregelte Ablieferung der Erstlingsgaben. Wenn Alexios I. in einer späteren Novelle (1107) (4), in der er den Bischöfen ihre Pflichten einschärft, erklärt, das kanonikon sei den Bischöfen ausgesetzt, damit sie umherreisten und das Volk belehrten und dabei vom kanonikon ihren Unterhalt hätten, so darf man doch deshalb nicht das kanonikon als Visitationsgebühr betrachten (5).

Die Behauptung des Isaak, dass man alte Praktika nachgesehen und dort das kanonikon aufgezeichnet gefunden habe, könnte vielleicht einen Zweifel an dem Gesagten erwecken und glauben machen, dass der Ursprung dieser Steuer höher hinaufgehe. Aber gegenüber den klaren Angaben, wie sie uns das Dekret des Nikolaos bietet, kann dieser dunkle Text nicht aufkommen. Die uns erhaltenen Steuerpraktika erwäh-

(3) V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, Kadiköi 1936, n. 851.

(4) Zepos, t. I, 359 ; Dölger, *Regesten*, Nr. 1236.

(5) So fasst das kanonikon auf Ph. Granić, loc. cit., Byzantion, t. XII, 1937, 415.

nen nie die kirchlichen Steuern. Wahrscheinlich handelt es sich hier um zu Nutzen der Kirche gemachte Aufzeichungen und Listen, in denen man über die nach alter Gewohnheit dargebrachten Erstlingsgaben Buch führte.

Die Höhe der Kirchensteuer war in den Goldbullen des Isaak und des Alexios genau festgesetzt: der Bischof sollte empfangen von einem Ort mit 30 Familien (Feuerstellen) 1 Goldstück, 2 Silberstücke, 1 Bock, 6 Scheffel Weizen, 6 Mass Wein, 6 Scheffel Gerste, 30 Stück Federvieh; von einem Ort mit 20 Familien 1/2 Goldstück, 1 Silberstück, einen halben Bock, 4 Scheffel Weizen, 4 Mass Wein, 4 Scheffel Gerste, 20 Stück Federvieh; von einem Ort mit 10 Familien 5 Silberstücke, 1 Schaf, 2 Scheffel Weizen, 2 Mass Wein, 2 Scheffel Gerste und 10 Stück Federvieh. In der Novelle des Alexios ist ausdrücklich gesagt, dass diese Abgabe jedes Jahr dem Gebietsbischof zu entrichten ist. Die Berechnung nach Feuerstellen (κάπνα) ist dem kanonikon mit dem « kapnikon », der späteren Form der Kopfsteuer gemeinsam, deren Bezeichnung sich auch in der serbischen « dimnina » wiederfindet (1). Während aber hierbei die Praktika den Steuersatz für jede einzelne Familie festsetzen, wird der Satz des kanonikon für das ganze Dorf als Gesamtleistung bestimmt. Vermutlich erklärt sich das aus der Herkunft dieser Abgabe: es war wohl die Dorfgemeinde, nicht die Einzelfamilie, die dem Bischof die Erstlingsgaben darbrachten. Das haben die Kaisernovellen beibehalten.

Wer waren jetzt die Steuerträger? In den Novellen ist unmittelbar von χωρίον oder χώρα die Rede, ein Ausdruck, der sowohl von den Dörfern freier wie denen unfreier Bauern gebraucht wurde (2). Da aber auch die andern Quellen ununterschiedlich von den Laien als Steuerzahlern sprechen, kann man schliessen, dass sowohl die freien Bauern wie die wohl bedeutend zahlreichern Zinsbauern zur Leistung des kanonikon angehalten waren (3). Allerdings gilt das letzte nicht

(1) Vgl. Dölger, *Beiträge*, 51.

(2) Dölger, *Beiträge*, 66.

(3) Über die verschiedenen Klassen halbfreier, bzw. unfreier Bauern siehe zuletzt Fr. Dölger, *Zur Textgestaltung der Lavraurkunden*, Byz. Zeitsch. t. XXXIX, 1939, 61. Die Arbeitssklaven (δουλοπάροικοι) waren natürlich nicht dieser Leistung unterworfen, aber wer von den andern, ist nach unsern Quellen nicht möglich zu bestimmen.

ohne Ausnahme. Wir haben einige Urkunden, die uns beweisen, dass die Paröken bisweilen von der Verpflichtung ausgenommen waren.

In einer Goldbulle, in der Kaiser Michael VII. Dukas gewisse Rechte dem Kloster Lavra bestätigt und die Erhebung bestimmter Abgaben untersagt, wird auch dem Bischof von Kassandria verboten von den Paröken der Besitzungen und Metochien eines der Lavra gehörigen Klosters das kanonikon einzufordern (1074) (1).

Auch Theophylakt kommt in einem Briefe auf das kanonikon zu sprechen. Er dankt dem Cäsar in überschwänglicher Weise dafür, dass er ein « prostagma » zu seinen Gunsten erlassen hat, wodurch er ihm das kanonikon eines oder mehrerer Dörfer geschenkt hat. Er legt ihm dann in geschmeidiger Form nahe, er möge ihm auch von den übrigen Dörfern, nämlich den kaiserlichen Besitzungen (τὰ λοιπὰ χωρία, τὰ δεσποτικά φημι κτήματα) diese Abgabe schenken (2).

Man ersieht daraus, dass die Paröken der kaiserlichen Güter und manchmal auch jene der Klöster, die vielfacher Vergünstigungen und Steuerbefreiungen sich zu erfreuen pflegten, von der Abgabe befreit waren. Der Wortlaut der beiden Novellen und der Umstand, dass die Steuer aus den Erstlingsgaben hervorgegangen war, legen es weiterhin nahe, dass die Einwohner der Städte, die Gewerbe- und Handeltreibenden nicht dem kanonikon unterworfen waren. Dies entsprach übrigens der allgemeinen Steuerpolitik des byzantinischen Reiches, in dem die direkten Steuern meist von der ländlichen Bevölkerung getragen wurden (3).

Aus der späteren Zeit sind uns wenig Nachrichten über das kanonikon erhalten. Beachtenswert sind vor allem die Hinweise Balsamons. In dem Kommentar zum Nomokanon

(1) G. Rouillard-P. Collomp, *Actes de Lavra,* t. I, Paris 1937, 80 sq.

(2) *PG,* t. 126, col. 512 sq. D. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylakt von Achrida*, Speyer 1937, 66 schliesst aus dieser Stelle, dass es sich beim erstgenannten χωρίον um ein Freibauerndorf gehandelt habe, was wohl richtig sein mag. Das δίδραχμον aber, von dem in der Folge die Rede ist, soll wohl nicht die Höhe der Steuer bedeuten (so S. 39, Anm. 108) sondern ist bildlich gemeint.

(3) Dölger, *Beiträge,* 62 sqq.

scheint er bei Erklärung des Tit. I, cap. 34 das kanonikon mit der Kopfsteuer (κεφαλαιοτίκιον) gleichzusetzen und die hierauf bezüglichen Bestimmungen, soweit sie in den Nomokanon aufgenommen sind, auf das kanonikon zu beziehen (1). Vor allem führt er aber die Novelle Isaaks an, von der er sagt, dass sie bis zu seiner Zeit in Wirkung sei. Weniger zuversichtlich drückt er sich in der 59. Antwort an den Patriarchen Markos von Alexandrien aus (2). Auf die Frage, wieviel und was jährlich den Priestern und Bischöfen als kanonikon zu geben sei, antwortet er, die Kanones hätten nichts darüber bestimmt; die Novelle des Kaisers Isaak habe aber eine grosse Menge als Leistung an die Bischöfe den in ihrem Gebiete wohnenden Laien auferlegt. Da aber wegen der schweren Zeitverhältnisse und der Not diese Bestimmung in Vergessenheit geraten sei, — nicht einmal einen kleinen Teil davon gebe man dem Bischofe — so begnüge man sich mit dem, was man nach der Gewohnheit oder dem guten Willen der Gebenden erhalte. Auch ein Scholion zu der oben angeführten Stelle des Nomokanon, aus dem XIV. oder einem späteren Jahrhundert, erklärt, dass die Laien nicht gutwillig das von den Bischöfen verlangte kanonikon darbrächten, indem sie sich auf das Wort beriefen: « Quod gratis accepistis, gratis date » (3).

Obschon Blastares in seinem Syntagma alphabeticum (4) und Harmenopoulos in der Epitome canonum (5), die Bestimmungen der Novelle des Isaak wiederholen, liess sich diese doch in ihrer vollen Strenge nicht durchführen. Das kanonikon als solches hat sich aber auch später erhalten. In einer Synodalsitzung in Konstantinopel (1317) beschwerte sich der Metropolit von Sugdaia (Krim), dass die Exarchen des Metropoliten von Gothia in vielen ihm gehörigen Ortschaften, deren Bewohner vor dem Tatareneinfall geflohen war, nach ihrer Rückkehr dessen Stauropegion aufgerichtet und von der Bevölkerung das kanonikon eingefordert hätten. Die Synode überwies diese Angelegenheit einem Ausschuss (6).

(1) *RP*, t. I, 75.
(2) Ibid., t. IV, 492.
(3) Ibid., t. I, 76.
(4) Ibid., t. VI. 514.
(5) Leunclavius, *Jus Graecoromanum*, t. I, 7.
(6) *MM*, t. I, 75.

In einem Dekret, in dem der Patriarch Isidor den Metropoliten von Philadelphia mit der Wahrung der Rechte des Patriarchats als Exarchen beauftragte, heisst es, dass die Kleriker, die Priester, die Mönche und Laien ihm gehorchen und ihm das zustehende kanonikon und was sonst gemäss Gewohnheit oder kirchlicher Vorschrift zu geben wäre, bezahlen sollten (a. 1347) (1). Derselbe Patriarch gab im gleichen Jahr einen ähnlichen Auftrag an den Metropoliten von Sebasteia: die Bewohner der dem Patriarchat unterstellten Dörfer sowie die der andern müsten ihm gehorchen und das vorgeschriebene kanonikon sowie gegebenenfalls die andern Abgaben, welche an die Grosse Kirche nach der Gewohnheit zu entrichten wären, zahlen (2). In beiden Erlassen handelt es sich zunächst um Dörfer, die dem Patriarchat unterstehen. Dass aber das gleiche Recht für die übrigen Bischöfe bestand, zeigt das Schreiben des Patriarchen Kallistos, in dem er den Metropoliten von Philadelphia mit der Wahrung der kirchlichen Rechte in der Diözese Palaia Phokaia beauftragte. Hier finden wir dieselbe Formel, die beweist, dass wir es bei Zahlung des kanonikon mit einer allgemeinen Verpflichtung zu tun haben (3).

Es bleibt noch eine letzte Frage: wer war der Empfänger des kanonikon, der Bischof allein oder auch der Ortspriester? In all unsern Urkunden ist immer vom Bischof die Rede, so in den Novellen der Kaiser, dem Dekret des Nikolaos usw. Diese scheinen geradezu auszuschliessen, dass der Ortspriester auch Nutzniesser dieser Steuer gewesen wäre. Eine Ausnahme macht die Frage des Patriarchen Markos an Balsamon: sie setzt voraus, dass auch die Priester das kanonikon erhalten. Man muss jedoch im Auge behalten, dass diese Frage von Alexandrien aus gestellt ist, wo jedenfalls bei den Kopten und wohl auch bei den Melkiten die Priester nach altem kirchlichen Brauch regelmässige Abgaben von den Gläubigen erhielten. Balsamon selbst spricht in seiner Antwort wieder nur vom Bischof. Es weist nichts darauf hin, dass im byzantinischen Reich die Ortspriester an dieser Einnahme teilgehabt hätten. Anders war es freilich in der serbischen Kirche, auf die wir später noch kurz zu sprechen kommen werden.

(1) *MM*, t. I, 256.
(2) Ibid., 258.
(3) Ibid., 335.

2. *Das* κανονικόν *der Kleriker.*

Versuche der Bischöfe, den ihnen unterstellten Klerikern allerlei Dienste und Abgaben abzuverlangen, haben auch während der ersten Jahrhunderte des byzantinischen Reiches nicht gefehlt. Nicht nur Justinian, sondern auch spätere Konzilien z. B., das 2. Konzil von Nikäa haben sich dagegen gewandt (1). Vor allem erneuerte der Patriarch Sisinnios (996-998) das Verbot, von den Klerikern irgendwelche Abgaben zu fordern (2). Die Bischöfe sollten ihre Geistlichen nicht zu Arbeitsdiensten heranziehen, noch zu Fronen mit Zugtieren oder Arbeitskräften verpflichten. Sie sollten ihre Kleriker nur zum Lobe Gottes gebrauchen und ihnen keine andern Lasten auferlegen, ja wenn sie arm wären, sollten sie diese vielmehr unterstützen, anstatt sie wie Sklaven zu behandeln.

Man sieht aus diesen ins Einzelne gehenden Verboten, wie sehr derartige Missbräuche tatsächlich um sich gegriffen hatten. Das Eingreifen des Patriarchen konnte den bereits stark eingewurzelten Brauch nicht mehr ausrotten. Man kann es wenigstens als eine Kompromisslösung deuten, wenn bald darauf einer seiner Nachfolger, der Patriarch Alexios der Studite. in einem Synodaldekret festsetzte, dass die Priester — und nur diese — als kanonikon dem Bischof jährlich ein Goldstück zu zahlen hätten (3). Bestätigt wurde diese Bestimmung noch einmal durch den Patriarchen Nikolaos III. (a. 1087). Sonst schweigen die Quellen dieser Zeit über diese Abgabe; sie wird weder in den Goldbullen der Kaiser noch bei Balsamon erwähnt.

Es ist jedoch kein Zweifel, dass sie fortbestand, ja bis zum Ende des Reichs sich erhielt. Gegen Ende des XII. Jahrhunderts wird die Leistung des kanonikon als durch lange Beobachtung geheiligte Gewohnheit bezeichnet in den Streitigkeiten, die sich um die Stauropegialrechte des Patriarchen

(1) Vgl. *Benefizialwesen*, 665.

(2) Auf diese für unsere Frage sehr wichtige Urkunde hat, soviel ich sehe, zuerst V. Grumel, *Les regestes*, n. 808, aufmerksam gemacht.

(3) Angeführt in dem gleich genannten Dekret des Patriarchen Nikolaos *RP*, t. V, 60.

von Konstantinopel erhoben. In ihren Synodaldekreten, auf die wir später noch eingehender zu sprechen kommen werden, erklärten die Patriarchen Georgios Xiphilinos und Germanos II., dass die Priester der Diözese dem Ortsbischof das kanonikon zu geben hätten, ausgenommen waren nur jene die zu Stauropegialkirchen oder -kapellen gehörten (1). Sie könnten sich von dieser Verpflichtung auch nicht befreien mit dem Hinweis darauf, dass diese Leistung seit langem nicht mehr in Brauch sei. Die Dekrete unterscheiden dabei bisweilen Klöster, Pfarrkirchen (ἐκκλησίαι καθολικαὶ) und andere Kirchen und Kapellen (εὐκτήριοι οἶκοι) (2).

Germanos II. kam noch bei anderer Gelegenheit auf das kanonikon zu sprechen. Als der Despot Manuel von Epirus nach dem unglücklichen Ende seines Vorgängers die Verbindungen mit dem Patriarchat von Nikäa wieder anzuknüpfen sich entschloss, sandte ihm Germanos als seinen Exarchen den Metropoliten Christophoros von Ankyra. In einem eigenen Schreiben sorgte er für den notwendigen Unterhalt des Exarchen und bestimmte, dass dieser von den Klöstern, den Kapellen und den Priestern die λογεία oder εὐλογία, die man auch kanonikon zu nennen pflege, für den eigenen Gebrauch einziehen könne (3).

Aus späterer Zeit haben wir als Zeugen für diese Abgabe die drei bereits erwähnten Patriarchalschreiben aus der Mitte des XIV. Jahrhunderts, wo das kanonikon der Priester oder Kleriker zusammen mit dem der Klöster und dem der Laien erwähnt wird (4).

Die Art und Weise, wie die Quellen von dem kanonikon der Priester sprechen, lässt darauf schliessen, dass es sich um eine allgemeine Abgabe handelte. Schwieriger ist zu bestimmen, wer im Einzelnen dazu verpflichtet war. Wenn häufig von den Priestern die Rede ist, so wird es sich vielleicht um

(1) Siehe unten S. 450 f.

(2) *RP*, t. V, 110.

(3) Dieses Schreiben wurde zuerst veröffentlicht von A. Vasilievskij, in *Žurnal Minist. Narod. Prosvešč.*, t. 238, 1883, 236 sq.; cf. 44 sq. Neu herausgegeben wurde es von E. Kurtz, *Christophorus von Ankyra als Exarch des Patriarchen Germanus II.*, Byz. Zeitsch., t. XVI, 1907, 120-142; s. S. 137.

(4) S. oben S. 444.

jene Priester handeln, die eine feste Anstellung hatten, sei es an einer Orts-(Pfarr-)kirche, sei es an einer Kapelle. Das legen jene Stellen nahe, wo die Verpflichtung zum kanonikon von den Kirchen und Kapellen ausgesagt wird (1). Nach andern Stellen könnte es scheinen, als ob die εὐκτήριοι οἶκοι neben der Abgabe der Priester eigens ein kanonikon hätten entrichten müssen (2); aber es wird sich die besondere Hervorhebung der Kapellen wohl besser daraus erklären lassen, dass hier nicht so sehr der Priester als der Eigentümer, das Kloster oder die fromme Stiftung, in erster Linie zur Leistung angehalten war. Genaueres lässt sich darüber bei der Spärlichkeit und Unklarheit unserer Quellen nicht sagen. Die andern Kleriker werden nur selten genannt und scheinen allgemein nicht dieser Leistung unterworfen gewesen zu sein.

3. *Das* κανονικόν *der Klöster.*

Wie sich das Verhältnis der Klöster zum Bischof im byzantinischen Reich im Lauf der Jahrhunderte entwickelt hat, ist noch nicht genügend untersucht worden. Durch das Konzil von Chalkedon und die Justinianische Gesetzgebung war die geistliche Obergewalt des Bischofs klar herausgestellt worden, aber ein Eigentumsrecht des Bischofs an den Klöstern war damit keinesfalls gegeben. Infolge des Bilderstreits, in dem die Mönche gegenüber der Mehrzahl schwacher und gefügiger Bischöfe sich als die Verteidiger der Orthodoxie erwiesen hatten, stieg das Ansehen und der Einfluss der Klöster gewaltig: ihre Zahl und ihr Reichtum war in ständigem Wachstum begriffen, die Kaiser begünstigten sie und verliehen ihnen grosse Privilegien. Umso mehr mussten sie freilich auch in steigendem Masse die Erwerbsucht der andern reizen. Ihr ergiebigstes Feld fand diese bald in dem mit dem Ende des X. Jahrhunderts einsetzenden Charistikarierwesens, das zunächst als Hilfe für in Schwierigkeit geratene Klöster gedacht, bald zu einem der grössten Schäden des Klosterwesens

(1) S. unten S. 451.

(2) z. B. nach dem Brief des Germanos II. an den Metropoliten von Ankyra, s. oben S. 446.

wurde [1]. Zur gleichen Zeit finden wir, dass auch die Bischöfe sich immer grössere Rechte über die von ihnen abhängigen Klöster zuschreiben. Ein Beispiel, wie dies zu gehen pflegte, finden wir in den beiden auf das Epiphanioskloster in Kerasus bezüglichen Urkunden, die G. Ficker veröffentlicht hat [2]. Wie sich aus ihnen ergibt, scheint der Metropolit von Alanien bei seinen Reisen nach der Hauptstadt gewisse Bezüge haben fordern können, aber weitergehenden Ansprüchen von seiner Seite gegenüber erklärte der Patriarch Sisinnios in dem ersten der beiden Dokumente (998), dass das Kloster ihm auf seiner Reise nach Konstantinopel nur 12 Mass Wein und 24 Pfund Käse zu liefern hätte, ihm dagegen keine Herberge zu gewähren und seinen Begleitern nichts zu liefern brauchte. In dem zweiten Dokument widerruft der Kaiser eine von den Klerikern der Metropole Alaniens widerrechtlich erlangte Entscheidung, wonach diese als Erben des verstorbenen Metropoliten nicht nur das ihm zugestandene Recht, sondern volles Eigentum sich zu sichern gesucht hatten. Ähnliche Rechte an Klöstern finden wir auch in den Synodaldekreten des Patriarchen Alexios vom Nov. 1027 und Jan. 1028 erwähnt [3]. Es ist daher verständlich, dass die Klöster sich bemühten, durch kaiserliche Privilegien die volle Unabhängigkeit von weltlicher und geistlicher Gewalt zu erlangen.

Neben diesen Rechten an Einzelklöstern bildete sich in dieser Zeit auch eine von allen Klöstern an den Ortsbischof zu leistende Abgabe heraus. Die erste Erwähnung davon finden wir in einem Dekret des Patriarchen Polyeuktos, der ein Kloster der allerseligsten Gottesmutter Maria im Peloponnes für stauropegial erklärte und dem Metropoliten von Palaiai Petrai und dem Bischof von Lakedaimon somit verbot, das Kloster zu betreten, um dort Gericht zu halten oder die gewohnten Abgaben (τὸ τυχόν) zu fordern [4]. Gegen Ende des Jahrhunderts wendet sich dann der Kaiser Basileios dagegen,

(1) Cf. E. Herman, art. *Charisticaires,* in Dictionnaire de Droit canonique, t. III, col. 611-617.

(2) *Das Epiphanios-Klöster in Kerasus und der Metropolit Alaniens,* Byz.-Neugriechische Jahrbücher, t. III, 1922, 92-101.

(3) *RP,* t. V, 20-24; 30.

(4) *MM,* t. V, 250.

dass die Bischöfe die in den Dörfern entstandenen Mönchszellen als Klöster erklären und folglich sich aneignen. Sie dürfen weder die συνήθειαι nehmen noch sonst etwas, wie sie es in den Klöstern tun (1). Gegen diesen schon eingewurzelten Brauch erhob sich noch einmal der Patriarch Sisinnios in dem mehrfach angeführten Synodaldekret über die unerlaubten Auflagen der Bischöfe. Er untersagte darin aufs nachdrücklichste (mit deutlichem Anklang an den 4. Kanon des 2. Konzil von Nikäa), unter dem unrechtmässigen Namen des « kanonikon », wie es bei der Menge heisse, Gold oder Getreide oder Gerste oder Wein oder Vieh von den Klöstern zu verlangen (2). Aber sein Einspruch hatte keinen Erfolg. Aus der nächsten Zeit ist mir freilich kein sicheres Zeugnis über die Fortdauer des kanonikon bekannt. Vielleicht bezieht sich Patriarch Alexios darauf, wenn er in dem Synodaldekret vom Jan. 1028 bestimmt, dass die Abgaben die von gewissen Klöstern früher dem Metropoliten gezahlt wurden, dann aber aufgehört hatten, wieder herzustellen seien (3). Auch aus der von Alexios I. für die Lavra ausgestellte Urkunde ergibt sich, dass der Bischof von Kassandria von den Metochien und Besitzungen des Klosters das kanonikon verlangt hatte (4).

Deutlich tritt das Bestehen dieser Abgabe aber hervor in den Streitigkeiten, die in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts über die Stauropegialrechte des Patriarchen von Konstantinopel entstanden. Schon Theophylakt, Erzbischof von Bulgarien hatte sich gegen das Vorgehen des Patriarchen gewehrt, als dieser im Erzbistum von Achrida Stauropegialrechte auszuüben begann und die so gegründeten Klöster der Gewalt des Erzbischofs zu entziehen beanspruchte (5); als autokephaler Erzbischof hatte er freilich dafür einen besonderen Rechtsgrund. Vor allem aber wuchsen die Klagen der Bischöfe gegen das stets weiter um sich greifende patriarchale

(1) Zepos, t. I, 268.

(2) Grumel, *Les regestes*, n. 808.

(3) *RP*, t. V, 30. Bei dem vom Kloster des hl. Philipp dem Bischof von Locri (Kalabrien) jährlich zu zahlenden « nomisma und nicht mehr », handelt es sich wohl auch um unsere Abgabe, F. Trinchera, *Syllabus graecarum membranarum*, Neapel 1865, S. 89.

(4) G. Rouillard-P. Collomp, *Actes de Lavra*, t. I, n. 30, 80 7-8, 81 18-20.

(5) *PG*, t. 126, col. 417.

Stauropegialwesen seit der Mitte des XII. Jahrhunderts. Balsamon, der sich als Verteidiger der Patriarchalrechte fühlte, sagt, dass die Bischöfe dem Kaiser und dem Patriarchen ständig in den Ohren gelegen hätten mit ihrem Verlangen, dass die Stauropegialverleihungen aufhören sollten (1). Tatsächlich waren aber auch nicht alle Klagen unberechtigt, wie wir aus den Synodaldekreten der Patriarchen selbst ersehen. Das erste uns erhaltene Dekret des Patriarchen Michael III. vom April 1176 wendet sich gegen solche Missbräuche (2). In ihm wird bestimmt, dass die kirchlichen Gebäude, die auf Grund gebaut waren welcher der bischöflichen Autorität unterstand, auch bei einem Neubau seiner Gewalt unterworfen bleiben sollten, selbst wenn die Erbauer auf betrügerische Weise ein Stauropegialprivileg erhalten hätten oder nach Fertigstellung der Gebäude um ein solches einkämen, als wenn es sich um eine neue Kirche handle. Noch wichtiger wurden zwei Dekrete des Patriarchen Georgios Xiphilinos. Sie betrafen die Kapellen der Gutswirtschaften (προάστεια) oder Nebenklöster (παραλαύρια), die Klöstern oder Kirchen gehörten, welche selbst das patriarchale Stauropegion erhalten hatten. Hier war die Frage besonders umstritten, ob diese abhängigen Kapellen an dem Privilegium des Hauptklosters teilhaben oder der Oberhoheit des Ortsbischofs erhalten bleiben sollten, zumal da beim Wachsen des Klosterbesitzes auf diese Weise immer grössere Teile der bischöflichen Gewalt entzogen werden konnten. Die Dekrete wahren durchaus die Rechte der Bischöfe an diesen abhängigen Kirchen und Kapellen. In dem Dekret vom 27 Nov. 1191 wurde festgesetzt, dass die Priester dieser Kapellen in allem dem Ortsbischof unterworfen seien, von ihm die Weihe empfangen, seinen Namen bei der Liturgie erwähnen, ihm das durch lange Gewohnheit eingeführte kanonikon geben sollten (3). Da diese Entscheidung dem Wortlaut nach sich vor allem auf die Zukunft bezog, dehnte ein zweites Dekret vom 8. Jan. 1192 ihre Vorschriften auch auf die seit undenklichen Zeiten ohne pa-

(1) Ad can. 31 SS. Apost., *RP*, t. II, 40 sq.

(2) Bei A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολ. Σταχυολογίας, t. I, 460, als Teil des folgenden Dekrets veröffentlicht.

(3) Teilweise bei A. Papadopoulos-Kerameus, op. cit., t. I, 460, ganz bei Oudot.

triarchales Stauropegialprivileg gegründeten Kapellen aus (1). Die Priester konnten sich demgegenüber auch nicht auf Verjährung berufen. Ein weiteres Dekret des gleichen Patriarchen datiert vom 4 Febr. 1198 (2). Auf eine Anfrage des Bischofs vom Limne ob der liegende Besitz, der einem mit dem Stauropegion des Patriarchen gegründeten Kloster oder einer ebensolchen Kapelle in einer andern Diözese gehörte, dem Ortsbischof unterstände und die dort ansässigen Priester ihm das nach alter Sitte den Bischöfen geschuldete kanonikon zu zahlen hätten (τὸ συνήθως πᾶσι τοῖς ἀρχιερεῦσι παρεχόμενον ἐξ ἔθους κανονικόν), wurde wiederum bejahend geantwortet.

Eine Entscheidung des Patriarchen Germanos II. vom Juni 1235 greift dann noch einmal auf die beiden erstgenannten Dekrete des Patriarchen Georgios zurück (3). Was mit dem Stauropegion des Patriarchen gegründet ist. steht allein unter ihm, einerlei ob es sich um Klöster oder Pfarrkirchen oder Kapellen handelt. Hier hat der Exarch des Patriarchen das Recht, die Weihen zu erteilen und das kanonikon einzuziehen. In den andern Anstalten dagegen. wo kein Patriarchalstauropegion stattgefunden hat, ist für alles, auch die Einforderung des kanonikon der Ortsbischof zuständig. Sachlich das gleiche sagt auch das Dekret eines späteren unbekannten Patriarchen, in dem von der Entscheidung des Germanos als von einer alten Synodalverhandlung die Rede ist (4).

Die Grundsätze, die in den Dekreten niedergelegt waren, finden wir auf den Einzelfall angewandt, in den Klosterurkunden wieder. Wir können aus ihnen ein Bild von der Erhebung des kanonikon gewinnen, freilich bleiben immer noch eine Reihe offener Fragen.

Zunächst kann man noch den Brief des Germanos II. zugunsten des Metropoliten von Ankyra anführen, in dem ihm die Befugnis erteilt wurde, von den Klöstern, Kapellen und Priestern als Exarch des Patriarchen das kanonikon für seinen Unterhalt zu fordern (5). Es scheint, dass es sich hier

(1) Oudot.
(2) *RP,* t. V, 101 sq.
(3) *RP,* t. V, 110.
(4) *RP,* t. V, 112.
(5) S. oben S. 446.

um die Abgabe handelt, die sonst an die Bischöfe ging. Die besondern Umstände dieser Gesandtschaft erklären vielleicht diese an sich merkwürdige Massnahme.

Eine lange Reihe von Urkunden bestätigt, dass den Bischöfen von den nicht mit dem patriarchalen Stauropegion gegründeten Klöstern das kanonikon zu geben war; wir führen hier nur einige davon an. Der Patriarch Arsenios bestimmte im J. 1256, dass der Bischof von Belestinon in dem Kloster des kyr Hilarion die Anaphora (d. i. die liturgische Erwähnung seines Namens) und das kanonikon haben solle (1). Ähnlich setzt der Bischof Michael von Demetrias fest bei mehreren Schenkungen von Klöstern an das Kloster Nea Petra (Ende des XIII. Jahrhunderts?) (2). In der Goldbulle, durch die der Kaiser Andronikos II. die Rechte des Klosters der Gottesmutter bei Stelaria bekräftigt, erklärt er, dass der Bischof sich zufrieden geben müsse mit der Anaphora seines Namens und den ihm zustehenden Gebühren, die als kanonikon gegeben würden; dies solle er von dem Kloster erhalten, wie er es auch von den übrigen Klöstern seines Sprengels empfange (1287) (3). In dem gleichen Sinn sind gehalten das Schreiben des Erzbischofs von Lemnos (1322), das die Schenkung eines Klösterleins an die Patmosmönche bestätigt (4), die Urkunden des Bischofs Pheremon (1333) (5), die Bulle des Andronikos II., durch die er alle Rechte des Johannes-Prodromosklosters bei Serrai bekräftigt (1321) (6) und die des Andronikos III. für dasselbe Kloster (1321 und 1329) (7), die Urkunde des Kaisers Andronikos III. für das St. Georgskloster von Zablantia, wodurch dieses Recht dem Bischof von Trikkala für das Metochion des hl. Nikolaus gesichert wird (8) usw.

(1) *MM,* t. IV, 356.

(2) Ibid., 414, 416, 417/8, 422.

(3) *Vizantijskij Vremennik,* t. XX, Append., 12 88.

(4) *Byzantion,* t. III, 1928, 259.

(5) *Ekkl. Al.*, t. 3, 1882, 332.

(6) *MM,* t. V, 94 und 96; über den Verfasser und die Chronologie dieser und der folgenden Urkunde vgl. F. Dölger, *Die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai,* München 1935, 23 sq., 26.

(7) *MM,* t. V, 100 und 101.

(8) Zepos, t. I, 687.

Bemerkenswert ist auch die Entscheidung des Patriarchen Johannes XIV. (1342), der hinsichtlich mehrerer umstrittener Klöster festsetzte, dass dem Bischof das Aufsichtsrecht, die liturgische Erwähnung des Namens und das kanonikon zustände, die andern Einkünfte und Güter der Klöster müssten aber zum Unterhalt der Mönche, zur Erhaltung und Besserung der Klöster dienen und der Metropolit von Chios, — um dessen Ansprüche es ging — habe kein Recht etwas von ihnen zu nehmen (1). Wie dieser Fall, so zeigt auch eine Entscheidung des Patriarchen Antonios II. (1395), wie die Bischöfe ihre Macht manchmal zur Erpressung und Bedrückung der Klöster gebrauchten. Der Metropolit von Nikäa hatte von den Mönchen eines ihm untergebenen Klosters ein Mass Getreide und ein Mass Wein geliehen; als diese aber wegen ihrer Not das Geliehene zurückforderten, kam er diesem Verlangen nicht nur nicht nach, sondern liess sogar ihre Kirche schliessen und das in den Kar- und Ostertagen. Auch hier wird bestimmt, dass der Bischof kein Recht habe, etwas zu fordern ausser der Erwähnung in der Liturgie und dem gewohnten kanonikon und dem, was sonst seine Vorgänger und die zeitweiligen Patriarchal-Exarchen von Kios empfangen hätten, sonst aber auch nicht einen Heller (2).

Während so die unter dem Bischof stehenden Klöster alle von der Verpflichtung des kanonikon betroffen wurden, blieben die sogenannten kaiserlichen und die Stauropegialklöster davon frei; letztere hatten meist das kanonikon an den Patriarchen oder seinen Exarchen zu zahlen. Manchmal wurde diese Befreiung in eigenen Urkunden festgelegt, so in dem Sigillion des Patriarchen Germanos II. für das Kloster der Gottesmutter mit dem Beinamen Styliotissa, das der Patriarch gegen alle weltlichen und geistlichen Behörden in Schutz nahm und frei erklärte von allen Gebühren und kanonika (1235) (3). Handelte es sich um Schenkungen von Klöstern, Kirchen oder andern Besitzungen an kaiserliche oder Patriarchalklöster, so fand die Frage ob von dem Zuwachs das kanonikon zu zahlen sei, nach den Umständen eine verschiedene

(1) *MM*, t. I, 231.
(2) *MM*, t. II, 237/8.
(3) *MM*, t. IV, 301/2.

Lösung. Die von kaiserlichen Klöstern abhängigen Metochien und andern Besitzungen scheinen von dieser Zahlung befreit gewesen zu sein, wenn nicht der neu zugekommene Besitz vorher bereits dem Bischof diese Abgabe bezahlte. So erklärte der Kaiser Andronikos III. in den bekannten Urkunden für das Patmoskloster vom Jahre 1326 und 1329, dass die Erzbischöfe von Lemnos und Kos kein Recht hätten von den Metochien des Johannesklosters das sogenannte kanonikon, das mnemosynon und noch anderes zu fordern (1). Hatte aber der Bischof schon vorher das kanonikon bezogen, so war es nur recht, dass es ihm auch nachher gewahrt blieb. So ist, wie es scheint, das pittakion zu verstehen, durch das ein unbekannter Kaiser, wahrscheinlich im XIV. Jahrhundert, das Kloster des hl. Thomas auf Chios dem verarmten Patmoskloster zu überweisen befahl, mit der Bestimmung jedoch, dass dem Metropoliten das entsprechende kanonikon gezahlt werde (2). Ähnlich war es auch bei den Patriarchalklöstern. Auch hier bestimmte der Patriarch Arsenios, dass das Kloster der Gottesmutter mit dem Beinamen der Makrinitissa als patriarchales Kloster von den Ansprüchen des Bischofs von Demetrias frei sein solle, dagegen dem Bischof von Belestinon für das Kloster des kyr Hilarion, welches mit bischöflichem Stauropegion gegründet ihm als Metochion gegeben werden sollte, die Anaphora und das kanonikon geben solle (1256) (3). Ebenso lautete der Entscheid des Kaisers Andronikos III. für das Kloster des hl. Georg von Zablantia: als patriarchales Kloster solle es das kanonikon dem jeweils gesandten Exarchen des Patriarchen und nur dies geben; dagegen habe der Bischof von Trikala das Recht für das in seiner Diözese befindliche, dem Georgskloster gehörige Kloster des hl. Nikolaos das kanonikon und die liturgische Erwähnung zu verlangen und nichts weiter (1336) (4). Im allgemeinen suchte also die weltliche und die geistliche Obrigkeit das Recht der Bischöfe zu wahren. Wir kennen sogar eine Entscheidung der Synode des Metropoliten von Serrai, welche dem Kloster von Karakalla

(1) *MM*, t. VI, 249 und 254.
(2) *MM*, t. VI, 259.
(3) *MM*, t. IV, 356.
(4) Zepos, t. I, 686 sq.

auf dem Athos die Kirche des hl. Nikolaos fortnimmt und sie dem Kloster Zographou gibt, weil die Mönche von Karakalla mit allerlei Ausflüchten die Zahlung des festgesetzten kanonikon an den Bischof von Kaisaropolis versäumt hatten (1).

Wenn auch die bischöflichen Klöster an sich alle das kanonikon dem Oberhirten zu geben hatten, so lag der Fall anders, wenn der Stifter selbst seine Stiftung davon ausdrücklich befreit erklärte und seine Urkunde durch kaiserliches Privileg bestätigt erhielt. Es kam auch vor, dass selbst Bischöfe bei ihren Neugründungen die volle Abgabenfreiheit festlegten und ihren Nachfolgern das Recht verweigerten, von ihrer Gründung Abgaben einzuziehen; so z. B. der Bischof Manuel von Strumitza, der nur ein freies Geschenk bei der Abtsegnung in seinem Kloster der Gottesmutter der Eleousa zuliess (2). Meist bestimmten aber die Bischöfe bei ihren Schenkungen, dass ihre Nachfolger das kanonikon und die Anaphora haben sollten. So der Bischof Kyprianos von Pheremon, der dem Johannes-Prodromoskloster drei Klösterlein schenkte (1333) (3) und der Bischof Panaretos von Demetrias, der dem patriarchalen Kloster Nea Petra nach einander eine Anzahl kleinerer Klöster, die zu seiner Diözese gehörten, zum Geschenk gab, wobei er mehrfach ausdrücklich bemerkte, dass diese nicht zu patriarchalen Klöstern umgewandelt werden dürften (Ende des XIII. Jh.?) (4). Eigen ist der Fall des Metropoliten der Walachei, der den Patriarchen von Konstantinopel bat, den Titel eines Stifters seiner Klöster anzunehmen (1395). Der Patriarch nahm an, bestimmte aber dabei, dass der Metropolit das mnemosynon und das kanonikon erhalten solle (5).

Schliesslich kam es auch vor, dass ein Kloster, welches zunächst von dem kanonikon befreit war. nachher doch zur Zahlung verpflichtet wurde. Auch die kaiserliche Privilegierung hatte vielfach nicht die Kraft, auf die Dauer die Angleichung

(1) *Vizantijskij Vremennik,* t. XIII. 1906, Append., 92.

(2) L. Petit, *Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine,* Izvěstija Russkago Arkheologičeskago Instituta, Sofia 1900, t. VI, 88.

(3) *Ekkl. Al.*, t. 3, 1882, 332.

(4) *MM,* t. IV, 414, 416, 417/8, 422.

(5) *MM,* t. II, 241.

an die grosse Zahl der bischöflichen Klöster zu verhüten. Im J. 1321 verlieh der Kaiser Andronikos II. dem Priestermönch Kallinikos das Kloster des hl. Nikolaos in Kamenikeia bei Serrai, mit der Bestimmung, dass weder der Fiskus etwas von ihm verlangen, noch der Metropolit von Serrai das kanonikon oder anderes von ihm einfordern dürfe. Dagegen das Recht auf liturgische Erwähnung wurde ihm gewahrt (1). Das gleiche wurde in demselben Jahr noch einmal durch Andronikos III. bestätigt (2). Als dagegen wenige Jahre später (1327) Kallinikos dies Kloster an das Kloster Chilandar schenkte, bestimmte die darauf bezügliche Goldbulle, dass der Metropolit von Serrai nur die Anaphora und das kanonikon fordern dürfe, nichts weiter (3). Auch bei dem eben erwähnten Kloster der Eleousa erkannte ein Dekret des Patriarchen Manuel II. (1273) das Recht des Bischofs von Strumitza auf das kanonikon an, während seine viel weiter gehenden Ansprüche zurückgewiesen wurden (4). Das Kloster des hl. Georg in Zablantia (Thessalien) hatte Andronikos III. als patriarchal erklärt und bestimmt, dass der Patriarchal-Exarch das kanonikon in Empfang nehmen solle (1336) (5). In der Goldbulle des serbischen Caren Symeon für das gleiche Kloster wird dies als πανελεύθερος und αὐτεξούσιος angeführt, aber zugleich zur Zahlung des kanonikon an den Metropoliten und seine liturgische Nennung verpflichtet (1359) (6).

Der Betrag des kanonikon wird in den meisten Dokumenten nicht angegeben; wahrscheinlich gab es dafür gewisse durch die Gewohnheit festgesetzte Regeln. Einige Angaben haben sich aber doch glücklicherweise erhalten. So gibt der Bischof Panaretos von Demetrias bei seinen zahlreichen Klosterschenkungen jedesmal an, wieviel Pfund Wachs die einzelnen Klöster dem jeweiligen Bischof als kanonikon zu geben haben: einmal drei Pfund, dann vier, zehn — es handelt sich hier um zwei Klöster — dann zwei und wiederum zwei Pfund

(1) *Vizantijskij Vremennik*, t. XVII, 165 sq.

(2) Ibid., 167.

(3) Ibid., 236.

(4) V. Laurent, *Recherches sur l'histoire et le cartulaire de Notre Dame de Pitié*, Échos d'Orient, t. 33, 1934, 26.

(5) Zepos, t. I, 686.

(6) A. Soloviev-V. Mošin, Грчке повеље српских владара, Belgrad 1936, 222 74; S. 224 144.

Wachs. Meist wird bestimmt, dass dies Wachs am Fest des hl. Nikolaus abzuliefern sei (1).

Ebenso verlangt der Metropolit Jakobos von Thessalonich bei der Schenkung eines kellion, dass dem « ἐξαρχικῶς ἐπιστατοῦντι » als kanonikon « ὑπὲρ εὐλογίας καὶ δικαίου τῆς ἐκκλησίας » jährlich zwei Pfund Wachs bezahlt werde und was sonst die kellia zu geben pflegten (1299) (2). Der Bischof von Ezibon und Stephaniana dagegen setzt die Abgabe auf ein Hyperperon fest, wo er die Schenkung eines Klosters durch seine Vorgänger an das Kloster Esphigmenou bestätigt (1358) (3). Ebenso die nachfolgende Bestätigung des Metropoliten von Serrai (1359) (4). Kurz vorher hatte in dessen Diözese der Priestermönch Hyakinthos durch Testament seine Gründung, die Nea Mone bei Serrai, sichergestellt. In diesem Schriftstück wird das zu zahlende kanonikon auf drei Dukaten festgesetzt (1353) (5). Noch höher beläuft sich der Satz, den der Bischof von Kaisaroupolis für eine Kirche von den Athosmönchen empfing. Hier betrug das kanonikon fünf Dukaten, das kaniskion drei, zusammen also acht Dukaten (1357) (6).

Diese letzten Urkunden sind umso aufschlussreicher, als sie alle aus derselben Kirchenprovinz und aus derselben Zeit stammen. Man sieht, dass starke Unterschiede in dem Satz des kanonikon vorkamen.

4. *Die Weihegebühr*

Von Anfang an hat die Kirche die Weihe für Geld als eines der verwerflichsten kirchlichen Verbrechen angesehen und demgemäss bestraft. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Simonie zu schreiben. Es genüge darauf hingewiesen zu haben, wie auch in der Ostkirche die Kaiser, wie Justinian, die Synoden und die Patriarchen sich oft gegen

(1) *MM*, t. IV, 414, 416, 417/418, 422.
(2) *Vizantijskij Vremennik*, t. XIII, 1906, Append., 34.
(3) Ibid., t. XII, 1905, Append., 34, 35.
(4) Ibid., 37.
(5) Ibid., t. XVII, 1910, Append., 296.
(6) Ibid., t. XIII, 1906, Append., 93.

diesen Missbrauch gewandt haben (1). An sich hätte man wohl auch hier wie bei andern Sakramenten eine feste und bescheidene Gebühr zulassen können, wofern nur diese nicht für die heilige Handlung, sondern bei Gelegenheit der Spendung gegeben worden wäre. Um jedoch dem Missbrauch auch nicht eine Türspalte zu öffnen, war jede Gabe bei der Weihe untersagt worden, mit Ausnahme von gewissen Gaben, welche die neugeweihten Patriarchen ihren Bischöfen und Klerikern, die von der eigenen Synode oder vom Patriarchen geweihten Metropoliten, sowie alle andern Bischöfe, sei es dass sie vom Patriarchen oder vom Metropoliten geweiht wurden, diesen und den bei der Weihe beteiligten Klerikern, die Kleriker schliesslich ihren bei der Weihe ministrierenden Mitklerikern nach altem Brauch machten (2).

Auch wo es sich nicht unmittelbar um Simonie handelte, mag man in der Praxis oft versucht haben, dieses Verbot zu umgehen. Der Patriarch Sisinnios untersagt in seinem Synodaldekret den Bischöfen auch, von den Klerikern Gold, Vieh oder sonst etwas bei Aufnahme und Einstellung in den Diözesanklerus zu verlangen. Eine grundsätzliche Änderung brachte hier wiederum der Patriarch Alexios; in einem Dekret bestimmte er, dass der weihespendende Bischof von dem Geweihten bei der Weihe zum Leser ein Nomisma, bei der zum Diakon und der zum Priester je drei, also im ganzen sieben für seinen Unterhalt empfange (3). Einige Zeit später wurde diese Bestimmung des Patriarchen durch die Goldbulle des Kaisers Isaak bestätigt (4); Alexios I. Komnenos (5) und der Patriarch Nikolaos III. (6) brachten diese Anordnung wieder in Erinnerung. In späterer Zeit wiederholt Balsamon die Novelle des Isaak mit der Bemerkung, dass sie zu seiner Zeit noch in Geltung stände (7), und weiterhin Blastares (8).

(1) Vgl. *Benefizialwesen,* 662 sq.
(2) Nov. CXXIII, cc. 3 u. 16.
(3) *RP,* t. V, 60.
(4) Zepos, t. I, 275.
(5) Ibid., 311.
(6) *RP,* t. V, 60.
(7) *RP,* t. I, 75.
(8) *Syntagma alphab.*, litt. X, c. 28, *RP,* t. VI, 514.

In Konstantinopel, wo der Chartophylax die Weiheanwärter zu prüfen hatte, kamen diese Sporteln ihm und seinen Unterbeamten, den Episkopianoi, zu gute. Das scheint wenigstens aus einer Entscheidung des Patriarchen Michael III. vom 1. Nov. 1170 hervorzugehen, die sich gegen den Missbrauch richtete, dass die Nachbarbischöfe vielfach Angehörige der Diözese Konstantinopel — oft vor dem vorgeschriebenen Alter — weihten und diese dann nachher in der Hauptstadt selbst Anstellung suchten (1). Für die Zukunft wurde dies streng verboten und zugleich bestimmt, damit ihnen jeder Vorwand genommen sei, dass der Chartophylax und seine Beamten die mit der Zeit erhöhten Sätze auf das seit alters übliche Mass zurückführen sollten.

Im Jahre 1295 erliess der Kaiser Andronikos II. eine Novelle, durch die er alle Abgaben und Geschenke bei der Weihe unbedingt untersagte und als Simonie bezeichnete (2). Die Hintergründe dieses Erlasses ersehen wir aus dem Bericht, den Georgios Pachymeres davon gibt (3). Der Kaiser hatte vom Patriarchen und den Bischöfen verlangt, dass sie jeden der sich gegen seinen zum Mitkaiser gekrönten Sohn zu erheben wagen würde, mit dem Anathem belegten. Als die geistlichen Würdenträger auf eine solche Massnahme sich nicht einlassen wollten und sich entschuldigten, sann der ob der Verweigerung seines Lieblingsplanes im Innern erbitterte Kaiser auf eine Gelegenheit zur Rache und fand sie in dem Brauch, dass die neugeweihten Bischöfe den Weihespendern Geschenke und Gebühren gaben und jedem der bei der Weihe beteiligten Kleriker je nach seinem Amt Gaben machten. Der Kaiser ergriff begierig diese Gelegenheit und erhob sich gegen diese Simonie, wie er es nannte. Vergeblich suchte die Mehrzahl der Bischöfe diesen Brauch mit dem Hinweis auf die lange Gewohnheit und die darüber erlassenen Bestimmungen zu rechtfertigen. Andronikos bestand auf seinem Verbot und der Patriarch und die Bischöfe, mit Ausnahme von zweien, fügten sich der harten Notwendigkeit und unterschrieben die Novelle. Aus der Bemerkung des Geschichtschreibers, dass

(1) *RP*, t. III, 444.

(2) Zepos, t. I, 522.

(3) *De Andronico Palaeologo*, III, 3, ed. Bonn, t. II, 197.

der Schaden nicht die Unterschreibenden, sondern die Kleriker traf, kann man schliessen, dass Verbot wenigstens für eine gewisse Zeit lang tatsächlich ausgeführt worden ist.

Später bestand der Patriarch Matthäus auf der Unentgeltlichkeit aller kirchlicher Verrichtungen und besonders der Weihe (1401) (1). Bei der Spärlichkeit der Quellen ist es schwer zu sagen, wieweit diese Verbote wirklich ernst gemeint waren und durchgeführt wurden.

5. *Die* κανίσκια.

« Kaniskion » hat zunächst die Bedeutung von Körbchen, erhielt in späterer Zeit dann auch den Sinn von sportulae, honorarium, donum. Kaniskia wurden bei Verlobungen und Hochzeiten gegeben, kaniskia erhielt der Kaiser, kaniskia empfingen vor allem die Beamten (2). Zunächst mehr oder weniger freiwillige Geschenke zur Bezeugung der Ehrerbietung, sind sie im XI. Jahrhundert schon vorschriftsmässige Abgaben für die Beamten geworden. Xanalatos rechnet die kaniskia und die antikaniskia (d. i. die Adäration dieser Naturalgaben) zu den μειλίγματα, d. i. jenen Ehrengaben, die im Anfang zur Ehrbezeugung den Beamten mehr oder weniger freiwillig gegeben wurden, im XI. Jahrhundert aber schon Gewohnheitsrecht geworden waren (3). Tatsächlich finden wir, wie in den Urkunden die kaniskia gleich den andern festen Steuern und Sporteln für die Beamten eingezogen wurden.

Im kirchlichen Sprachgebrauch wurden « kaniskia » die von den Gläubigen an den Gedächtnistagen der Heiligen und der Verstorbenen dargebrachten Gaben genannt (4). Diese, Ess- und Trinkwaren, von denen Balsamon auch in seiner Antwort auf die 59. Frage des Patriarchen Markos spricht (5),

(1) Oudot.

(2) Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, s. v.

(3) D. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida*, Speyer 1937, 52.

(4) Balsamon, ad can. 4 SS. Apostolorum, *RP.*, t. II, 6.

(5) *RP*, t. IV, 491.

waren freiwillige, wenn auch durch lange Gewohnheit geheiligte Zuwendungen. Mancherorts mögen sich aus ihnen mit der Zeit feste Abgaben entwickelt haben, welche die kirchlichen Obern dann schliesslich als ihr Recht verlangten. Wenn wir aber auf solche « kaniskia » stossen, die den Bischöfen gegeben wurden, so wird wohl zweifellos auch das Beispiel der weltlichen Beamten mitgewirkt haben.

Solche Abgaben finden wir erwähnt in dem Schreiben des Erzbischofs von Lemnos, das die Schenkung eines Klösterlein an die Patmosmönche bestätigt, dafür aber von den Mönchen das mnemosynon, den enthronismos, das kaniskion und das kanonikon verlangt (1). In dem Bestallungsschreiben des Mönches Makarios zum Hegumenos des Klosters Krytzos bei Magnesia wird ebenso hervorgehoben, dass der neue Kathegumenos dem Patriarchat das kanonikon und die kaniskia liefern muss (1370) (2). Wieviel das kaniskion betrug wird in dem schon erwähnten Synodalbeschluss zugunsten des Bischofs von Kaisaropoulos gesagt, wonach die Mönche von Zographou für die Kirche des hl. Nikolaus ausser 5 Dukaten für das kanonikon noch 3 Dukaten jährlich für das kaniskion zu zahlen hatten (1357) (3). In dem Typikon des Michael Paläologos für das Kloster vom hl. Michael auf dem Berge Auxentios wird bestimmt, dass der Metropolit von Chalkedon jährlich drei kaniskia zu je einem Hyperper erhalten soll. sowie 3 Pfund Wachs (4). Hier ist dagegen von dem kanonikon keine Rede, wahrscheinlich weil es sich um eine kaiserliches Kloster handelte. Man ersieht daraus, dass man einen Unterschied in der Bedeutung dieser Abgaben machte.

Aufschlussreich ist auch eine unter den Akten von Chilandar veröffentlichte Urkunde, durch die der Priestermönch Kallinikos den dritten Teil eines Dorfes zum Geschenk erhielt, wobei festgesetzt wurde, dass die Paröken neben andern Steuern und Fronen auch die festgesetzten und gewohnten

(1) Byzantion, t. III, 1928, 259.

(2) *MM,* t. I, 540.

(3) *Vizantijskij Vremennik,* t. XIII, 1906, App., 93.

(4) A. Dmitrievskij, Описаніе литургическихъ рукописей храиящихся въ библіотекахъ православнаго востока, Kiew 1895, t. I, 774 42. Vgl. Dölger, *Regesten,* Nr. 1282.

drei kaniskia zahlen müsten, nämlich zu Weihnachten, zum Sonntag apokreo und zu Ostern (1323) (1). Wenn der Metropolit Joannes Apokaukos von Naupaktos in einem seiner Briefe von φιλοφρονήσεις spricht, die von den Mönchen dem Bischof jedes Jahr und an bestimmten Festtagen zu entrichten waren, so wird es sich hier auch um nichts anderes als um das kanonikon und die kaniskia handeln (2).

Vielleicht kann man hier auch eine eigene Abgabe unterbringen, von der Erzbischof Demetrios Chomatianos von Bulgarien berichtet (3). In der Diözese Pelagonia brachten die Priester jährlich ihrem Bischof eine bestimmte Menge Wachs, Getreide, Gerste, Flachs, Lämmer und Geflügel dar. Das war eine freiwillige Abgabe, aber die Beamten des Bischofs erhöhten sie von sich aus und trieben sie von den Priestern mit Gewalttätigkeit ein. Der Erzbischof erhob sich gegen dies Vorgehen, er bestimmte, dass die Priester von sich aus festsetzen sollten, wieviel die Abgabe zu betragen habe; dieser Satz solle dann in Zukunft unveränderlich beibehalten werden. Gar nichts wissen wollte er aber von den Sporteln — ποδοκόπιον am Ort genannt — welche die Beamten für sich nahmen; nicht einen follis sollten sie in Zukunft erhalten.

Um welche Abgabe handelte es sich hier? Neuerdings glaubt ein serbischer Gelehrter, dass wir nichts anderes als das von den Dörfern zu entrichtende kanonikon vor uns haben, das zum Teil an den Bischof, zum Teil an den Priester gegangen wäre. Ich werde noch unten mich mit dieser Ansicht auseinandersetzen (4). Meiner Auffassung nach handelt es sich eher um eine besondere Gabe der Priester an den Bischof, die mit den kaniskia Ähnlichkeit hat.

Während das kanonikon eine allgemein verbindliche Abgabe war, herrscht bezüglich der kaniskia grosse Mannigfaltigkeit. Über ihr Bestehen und Nichtbestehen entschied der Sonderbrauch des einzelnen Klosters oder der einzelnen Gegend.

(1) *Vizantijskij Vremennik*, t. XVII, 1910, Append., 198 [171].

(2) *Izvestija Russk. Archeolog. Ist. KP.*, t. XIV, 7, 24. Über ein kirchlichen Beamten zu zahlendes κανίσχιον s. unten S. 498, A. 4.

(3) *Anal. sacra Spic. Solesm. par.*, ed. J. Pitra, t. VII, Rom 1891, col. 573.

(4) S. unten S. 470.

6. *Das* μνημόσυνον.

Der Geschichtsschreiber der russischen Kirche, der ausgezeichnete russische Gelehrte E. Golubinskij erklärt beim Vergleich der Abgaben, welche in der russischen und jener, die in der byzantinischen Kirche bestanden haben, das « mnemosynon » als Abgabe, die den Bischöfen von den Geldern gegeben wurde, welche die Gläubigen den Klöstern für das Gedächtnis der Verstorbenen darbrachten (1). Zum Beweis verweist er auf das Schreiben des Patriarchen Antonios IV. an den Metropoliten der Walachei, wo dem Metropoliten mnemosynon und kanonikon zugesagt wird (1395) (2). Auch G. Rouillard scheint es von verschiedenen Abgaben zu verstehen, wenn der Erzbischof von Lemnos von den Patmosmönchen das mnemosynon, den enthronismos, das kaniskion und das kanonikon verlangt (3). Sie führt dafür auch die beiden Patmosurkunden des Kaisers Andronikos III. von 1326 und 1331 an (4). Ebenso wird der dem mnemosynon entprechende Begriff « pomen » für die serbische Kirche gedeutet. So versteht K. Jireček es, wenn die Popenhäuser des Klosters des hl. Georg bei Skoplje vom Zins befreit werden und dem Erzbischof nur den « nicht näher erläuterten pomen (Andenken) geben müssen » (5). Am ausführlichsten hat R. Grujić die Stellen zusammengestellt, wo von « pomen » als einer Abgabe die Rede zu sein scheint (6).

Hat es aber wirklich jemals eine solche Abgabe gegeben? Hat « mnemosynon » jemals eine Steuer oder Abgabe bedeutet? Ich möchte das vorläufig wenigstens sehr stark in Zweifel ziehen und, wenn nicht neue beweiskräftige Texte beigebracht werden, verneinen. Hier werden wir uns zunächst mit der byzantinischen Kirche befassen; die serbischen Texte

(1) T. I, p. I, 527.

(2) *MM*, t. II, 241.

(3) *Byzantion*, t. III, 1928, 259. Ist der « enthronismos » auch eine Gebühr? Später erscheint er als solche, s. unten S. 491, aber im Zusammenhang mit der Weihe, was hier nicht in Betracht zu kommen scheint.

(4) *MM*, t. VI, 249 und 252.

(5) 49.

(6) 434.

werden weiter unten, wo von den Abgaben in der serbischen Kirche im allgemeinen die Rede ist, behandelt werden.

Beim ersten Blick legen gewiss manche von den Stellen, die für die herrschende Ansicht angeführt werden, diese Auffassung nahe. Man vgl. z. B. die von Rouillard angeführte Urkunde oder die beiden Texte des Andronikos III. usw. Das mnemosynon wird so in einer Reihe mit den andern kirchlichen Abgaben aufgeführt, dass es natürlich ist, auch diesen Ausdruck von einer Abgabe zu verstehen.

Es gibt aber m. E. einen schwerwiegenden Grund gegen diese Deutung: es gibt Dutzende von Stellen, wo mnemosynon in den Klosterurkunden ebenso eng verbunden mit dem kanonikon, nicht von einer Abgabe zu verstehen ist, sondern das liturgische Gedächtnis bedeutet. Man braucht die Klosterurkunden nur flüchtig durchzuschauen, um zu sehen, dass als die ordentlichen Pflichten des Klosters stets die Zahlung des kanonikon und die liturgische Erwähnung des Namens erscheinen. Bei bischöflichen Klöstern erhält dies der Bischof, bei Stauropegialklöstern der Patriarch. Diese beiden Punkte kehren in den meisten Urkunden wieder, wobei die Erwähnung oft durch die Bezeichnung ἀναφορά oder μνήμη oder μνημόσυνον ausgedrückt wird [1]. Dass insbesondere letzteres Wort die liturgische Erwähnung bedeutet, ergibt sich klar aus einigen Texten. In einer Entscheidung des Patriarchen Johannes XIV (1342) heisst es vom Bischof: « ἔχει δὲ καὶ τό τε μνημόσυνον αὐτοῦ καὶ τὸ διαφέρον αὐτῷ χάριν κανονικοῦ » [2]. Ganz abgesehen davon, dass von *seinem* mnemosynon die Rede ist, wird der Sinn des Wortes auch dadurch klar, dass einige Zeilen später gesagt wird, die Stifter sollten « τὸ ἀνῆκον μόνον μνημόσυνον » haben, nicht eine Abgabe natürlich, sondern das aus dem Stifterrecht hinlänglich bekannte liturgische Gedächtnis [3]. Ebenso deutlich sagt eine Urkunde des Patriarchen Manuel II., der Bischof solle « τὸ σύνηθες μυστικὸν μνημόσυνον »

[1] z. B. ἀναφορά: *MM*, t. IV, 414, 423, 426, 256; *Vizantijskij Vremennik*, t. XVII, 166; μνήμη τοῦ ὀνόματος: Zepos, t. I, 686; Soloviev-Mošin, 222[75]; 224[145]; μνημόσυνον: *Ekkl. Al.*, t. III, 332; *MM*, t. V, 94 und viele andere.

[2] *MM*, t. I, 231.

[3] Vgl. J. Zhishman, *Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche*, Wien 1888, 48 sqq.

erhalten (¹). Noch klarer ist das Schreiben des Patriarchen Antonios IV. an den Metropoliten von Nikäa (1395), in dem gesagt wird, der Bischof habe nicht das Recht, « ἀπαιτεῖν ἕτερόν τι πλὴν τοῦ ἐν ταῖς τελεταῖς μνημοσύνου καὶ τοῦ συνήθους κανονικοῦ (²). Die τελεταί sind natürlich die kirchlichen Funktionen, besonders die Messliturgie.

Wenn also in zahlreichen Dokumenten das mnemosynon (= anaphora = mneme) stets neben dem kanonikon auftritt und zwar in der Bedeutung von liturgischem Gedächtnis, so scheint es methodisch richtig, es in diesem Sinn auch an den andern wenigen Stellen zu deuten, die allein betrachtet eine andere Deutung nahelegen könnten, zumal da gar keine Schwierigkeit besteht, es im Sinn von liturgischem Gedächtnis zu erklären. Wir haben keine einzige Stelle, die uns sicher von dem Bestehen einer Abgabe « mnemosynon » genannt berichtete.

7. *Die Gebühr für die Eheerlaubnis.*

Durch Kaiser Konstantinos Monomachos ist zum erstenmal gesetzlich bestimmt worden, soweit wir wissen, dass die Brautleute dem Bischof bei Eingehung der Ehe eine Gebühr zu zahlen hätten. Sein heute im Wortlaut nicht erhaltenes « typikon » wurde von Alexios I. Komnenos wieder bestätigt und festgesetzt, dass der Bräutigam ein Goldstück, die Braut 12 Ellen Tuch zu geben hätten (³).

Auf das Recht des Bischofs die Ehen vor ihrer Einsegnung zu genehmigen, spielt auch der Patriarch Michael III. an, wo er gegen Auswüchse des Stauropegialwesens die Rechte der Ortsbischöfe verteidigt und den Briefempfänger auffordert: « ἔσο γοῦν μεθ' ἱερᾶς ἐξουσίας αὐτὸς σὺ καὶ τὰ ἱερολογηθησόμενα συνοικέσια ἐπιτάττων » (1176) (⁴). Germanos II. sagte noch klarer von dem Patriarchalexarchen, dass er in den dem patriarchalen Stauropegion unterworfenen Orten dafür zu-

(¹) *Échos d'Orient*, t. 33, 1934, 26.
(²) *MM*, t. II, 237.
(³) Zepos, t. I, 312.
(⁴) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλ. Ἱερ. Σταχ., t. I, 461.

ständig wäre, die Eheverbindungen zu gestatten oder zu verbieten (1).

Es handelt sich hier nicht um die allgemeine Aufsicht des Bischofs darüber, dass keine verbotenen Ehen eingegangen werden, sondern um einen eigenen Akt der Genehmigung für jede einzelne Ehe. In Konstantinopel standen die Ehesachen und damit auch die Eheerlaubnisse unter dem Chartophylax, wenigstens seit dem XI. Jahrhundert (2). In den Euchologien des XII-XIII. Jahrhunderts wird vom Chartophylax allgemein gesagt, er sei zuständig für die Einsegnung der Verlöbnisse und der Ehen und bevollmächtige die Priester zu dieser Verrichtung (3). Georgios Pachymeres erklärt ebenfalls, dass die Ehen nur mit Genehmigung des Chartophylax eingesegnet wurden und erzählt, wie es wegen der Bestrafung eines Priesters, der sich an diese Vorschrift nicht gehalten hatte, durch den Chartophylax Joannes Bekkos, den späteren Patriarchen, zu einem heftigen Streit zwischen dem Kaiser Michael I. Paläologos und dem Patriarchen kam (4).

Im XIV. Jahrhundert nannte man die Dekrete, wodurch die Erlaubnis zur Eheeinsegnung erteilt wurde, βοῦλλα und in den Patriarchatsakten sind mehrere Fälle erhalten, wo die Priester, die ohne bulla des Chartophylax die Ehe eingesegnet hatten, suspendiert oder nach der Schwere des Falles auch abgesetzt wurden. Vgl. das Verzeichnis für die von August 1399 bis Januar 1400 ausgestellten Bullen in MM II, 297-299. Dass für die Ausstellung dieser Bulle eine Taxe bezahlt werden musste, ist nicht zweifelhaft, obschon ausdrückliche Zeugnisse selten sind. In dem Ernennungsdekret des Patriarchen Matthaios I. für den Exarchen von Thrakien und Makedonien wird gesagt, dass er sich damit begnügen solle, soviel von den Ehen zu nehmen, wie ein jeder gäbe (1400) (5). Lehrreich sind die Bemerkungen zu unserem Gegenstand in der

(1) *RP*, t. V, 110.

(2) Vgl. das Dekret des Patriarchen Joannes Xiphilinos, *RP*, t. V, in dem von der Entscheidung des Niketas Chartophylax die Rede ist.

(3) Vgl. Chrysostomos Demetriou, Μελέτη περὶ τοῦ χαρτοφύλακος τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Athen 1924, 43-48.

(4) *De Michaele Palaeologo*, ed. Bonn, t. 1, 225.

(5) *MM*, t. II, 451.

Hypotyposis des gleichen Patriarchen. Nachdem er sehr auf die Notwendigkeit der kirchlichen Genehmigung gedrungen hat, erklärt er, der Chartophylax stelle nach den notwendigen Untersuchungen mit Genehmigung des Patriarchen die Bulle für die Brautleute aus. Er dürfe dafür aber nichts fordern, wohl annehmen, was der Bräutigam ihm gebe. Wenn er nichts gebe, so dürfe er weder selbst noch durch einen andern etwas verlangen (1). Das gleiche galt für die Ehescheidung. Man kann dem sittlichen Ernst dieser Vorschriften nur alle Anerkennung zollen; wieweit sie tatsächlich durchgeführt wurden, ist bei dem Mangel an Quellen unmöglich zu bestimmen.

8. *Andere Abgaben und Gebühren.*

Vereinzelt hören wir auch noch von andern Abgaben und Gebühren, die dem Bischof gegeben werden mussten, ohne dass wir aber bei der Kärglichkeit der uns zur Verfügung stehenden Nachrichten wissen, wie weite Verbreitung sie fanden.

In seiner Goldbulle über die bischöflichen Abgaben erklärte Alexios I. unter anderm, dass die Bestrafung von Verfehlungen, die mit dem aerikon gebüsst würden, wenn sie zwischen zwei Klerikern oder Kleriko-Paroiken vorgekommen wären, dem Erzbischof bzw. Bischof zustände, der die Züchtigung oder Geldstrafe verhängen sollte (2). Wenn die eine Partei dem geistlichen, die andere dem weltlichen Stande angehörte, sollten Erzbischof und Praktor zusammen richten. Es handelte sich hier um eine staatliche Strafe, die wohl auch an den Staat abgeführt wurde (?).

Zeitweilig scheint der Brauch aufgekommen zu sein, dass die Bischöfe bei der Weihe des Hegumenos Sporteln für sich forderten. Gegen ihn wandte sich Sisinnios in dem öfters angeführten Synodaldekret (3). Später verordnete der Stifter des

(1) Oudot.

(2) Zepos, t. I, 312; vgl. Dölger, *Regesten*, N. 1127. Über den viel umstrittenen Sinn dieser Bezeichnung s. F. Dölger, *Das* ἀερικόν, Byz. Zeitsch. t. XXX, 1929/1930, 450-457.

(3) Grumel, *Regestes*, n. 808.

Klosters Unserer Lieben Frau der Eleousa, dass der neugewählte Hegumenos sich gleich dem Bischof von Strumitza vorstelle, um von ihm die Weihe zu empfangen ([1]). Dabei sollte er ihm drei Nomismata « εὐλογίας χάριν καὶ φιλοτιμίας ἐμῆς » darbringen, « wenngleich wohl nur ein nomisma bei der Hegumenosweihe nach dem kirchlichen Recht und nach kirchlicher Satzung dem Ortsbischof gegeben wird ». Dabei betonte der Stifter nochmals, dass der Bischof dies nicht zum Anlass nehmen dürfe, um sich Rechte über das Kloster anzumassen; nicht als Ephoros oder als Gewalthaber erhalte er die drei Nomismata, sondern als Ortsbischof « gemäss der Bestimmung der heiligen Kanones ». Wenn er sich damit nicht begnügen wolle, solle der Hegumenos, so bestimmte der Stifter, sich überhaupt nicht vom Bischof sondern von seinem Vorgänger im Amt weihen lassen.

Es war allgemein vorgeschrieben, dass der Hegumenos sich vom Bischof die Weihe geben lassen musste. Es wird wohl auch vielfach Brauch gewesen sein, dass er ihm dabei ein Geschenk darbrachte. Wir sind aber kaum darüber unterrichtet. Hier bezeichnet der Bischof von Strumitza diese Abgabe aber geradezu als Vorschrift des Kirchenrechts; sie muss also zu gewisser Zeit und wenigstens in gewissen Gegenden allgemein Gebrauch gewesen sein. Man kann daraus ersehn, wie wenig wir doch vielfach über das wirklich geltende Recht unterrichtet sind. Spätere Verbote derartiger Abgaben lassen allerdings auch darauf schliessen, dass sie wohl verbreitet gewesen sein muss ([2]). Auch in Russland ist diese Gebühr zeitig eingeführt worden, denn sie wird schon auf der Synode von Vladimir (1274) verboten, erhielt sich aber auch in späterer Zeit in veränderter Form und unter anderem Namen ([3]).

Es wird wohl sicher noch andere Taxen gegeben haben, vor allem für Erlaubnisse und Genehmigungen, mit denen die Ausfertigung von Schriftstücken verbunden war. Ich kann aber im Augenblick keine Beispiele anführen.

([1]) L. Petit, *Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine*, Izvěstija russkago Archeol. Instituta, t. VI, Sofia 1900, 88 [9].

([2]) S. unten S. 490.

([3]) Golubinskij, t. II, pars II, 105.

***

Überschauen wir jetzt noch einmal diesen ersten Zeitabschnitt bis zum Untergang des byzantinischen Reiches, so finden wir, dass es in der Kirche wirklich zur Auflage einer Steuer auf die hauptsächlichsten Stände, die Laien, die Kleriker und die Mönche gekommen ist. Freilich war vor allem die Laiensteuer nicht mit Strenge aufrechtzuhalten und setzte immer wohl ein gut Teil Freiwilligkeit von seiten der Geber voraus.

Es ist schwer uns einen Begriff von dem Gesamtertrag dieser Steuern zu machen; wenn aber der Patriarch Germanos II. den Metropoliten von Ankyra darauf anweist für seinen Unterhalt, so setzt das doch eine gewisse Höhe voraus.

Neben diesen Steuern gab es noch Gebühren, wie vor allem die für die Ehegenehmigung, die wohl allgemein bestanden. Andere Abgaben und Gebühren wie die « kaniskia », die Taxen für die Hegumenosweihe usw. scheinen nur örtlich verbreitet gewesen zu sein. Die Weihegebühr dagegen war zeitweilig wohl in der ganzen Kirche in Übung; später scheint allerdings die weltliche und die geistliche Obrigkeit sie abgelehnt zu haben.

Es ist nicht ohne Nutzen einen Blick auf die Abgabenordnung in den andern von Byzanz beeinflussten Ländern zu tun. Es kann auch dazu beitragen, die byzantinischen Einrichtungen besser zu verstehen. Hier kommen Serbien und Russland in Frage, über die die Quellen uns einigermassen unterrichten.

Für die Abgaben in der mittelalterlichen Kirche Serbiens kommt vor allem die kenntnisreiche Abhandlung von Radoslav Grujić über die mittelalterliche serbische Pfarrgeistlichkeit in Betracht (1). Auch die serbische Kirche kannte die Abgabe der Laien und die Abgabe der Priester. Nach Grujić nahmen in den ersten Zeiten die Priester das kanonikon der Laien in Empfang und gaben dann einen Teil weiter an den Bischof. Später, im Verlauf des XIV. Jahrhunderts, als die

(1) Средњевековно српско парохијско свештенство, Црква и Живот, t I, 1922.

Verhältnisse Serbiens sich bedeutend änderten und vor allem eine Menge Silbergeldes in Umlauf kam, teilte sich diese Abgabe in zwei Teile. Die erste Abgabe wurde von den Priestern dem Bischof bezahlt: es war die « vrhovina » oder « popovina » im engeren Sinne. Die andere Abgabe erhielt der Bischof jetzt unmittelbar von den Gläubigen, der Ortspriester musste die Auflage aber in rechter Weise verteilen, sie einsammeln und an den Bischof weitergeben. Diese Abgabe hiess « duhovni bir » oder einfach « krina » (1).

Grujić möchte die zunächst im mittelalterlichen Serbien geltende Regelung bereits in dem von Demetrios Chomatianos aus der Diözese Pelagonia berichteten Fall finden. Da das Erzbistum Achrida, dessen Suffragan Pelagonia war, durch einige Jahrhunderte auch die serbische Kirche unter sich hatte, glaubt er annehmen zu dürfen, dass ähnliche Gebräuche sich auch in der serbischen Kirche entwickelt haben. Obschon zuzugeben ist, dass die Aufzählung der an den Bischof gelieferten Gaben einige Ähnlichkeit mit der in der Goldbulle Isaaks als Satz des kanonikon aufgeführten Abgaben hat, ergibt sich meiner Ansicht doch aus dem Zusammenhang, dass es sich hier nicht um das kanonikon handeln kann.

Einmal berichtet Demetrios Chomatianos den Fall in solcher Weise, als ob es sich um einen besondern Brauch der Diözese Pelagonia handele (2). Nichts lässt in seiner Darstellung vermuten, dass es sich um das in allen Diözesen eingeführte kanonikon handeln könne. Schwerwiegender ist noch, dass er wiederholt diese Zuwendung als freiwillige Gabe der Priester bezeichnet und noch in seiner Schlussentscheidung darauf besteht, dass die Freiwilligkeit gewahrt bleiben muss. Wenn es sich dabei um den dem Bischof bestimmten Teil des kanonikon gehandelt hätte, das die Priester doch abzugeben verpflichtet waren, wie hätte er in dieser Weise reden können!

(1) Ibid., 431 sq. Grujić leitet dies Wort von dem griechischen κρίνας (?) ab S. 432, Anm. 193. In den Wörterbüchern findet man diesen Ausdruck nicht; tatsächlich erscheint aber κρίνα oder κρίνη bei Demetrios Chomatianos, ed. Pitra S. 574, und wird von Jireček mit Scheffel übersetzt, S. 49. Grujić setzt die « krina » dem « bir » gleich, was den Texten wohl zu entsprechen scheint.

(2) *Analecta sacra Spicilegio Solesmiensi parata*, t. VII, col. 573.

Dass der Bischof von den Popen später einen Teil der Popensteuer, des « popovski bir », erhielt, erhellt aus mehreren Urkunden. Freilich musste er nach dem Privileg Stefans des Erstgekrönten für das Kloster Žica (1220) in bestimmten Zupen die Hälfte dem Hof-Protopopen lassen, in andern nahmen die von den Königen begünstigten Klöster den Bischofsteil ganz oder zum Teil in Empfang (1). In der Goldbulle Stefans des Heiligen für das Kloster Ban'ka (1313-1318) verleiht der König dem Bischof von Budimir den « bir » von zwei Dörfern und die (Käse-) Räder (kruzi) wie er es bisher genommen hat, aber sonst keine Abgaben und keine Strafgelder (glove) (2). Nach dem Privileg Uroš II. (1318-1321) beklagt sich der Bischof von Hlm Daniel, dass er weder die vhrovina, noch den bir noch eine andere Abgabe erhalte (3) und ebenso in der Urkunde Uroš III. (1324-1325), die die vorhergehende bestätigt, dass er weder den « pomen » noch die (Käse-) Räder, noch den « bir » habe (4). Nach der Goldbulle desselben Fürsten für das Kloster Dečani sollen die Popensöhne, die lesen gelernt haben, ihrem Vater in seinem Beruf folgen; die nicht lesen gelernt haben, sollen Paröken (Meropen) sein und der Kirche den « bir » (bir krine) zahlen (5). Wie hoch der « bir » sich belief, wird in der Urkunde des Caren Stefan Dušan für das Kloster der hl. Erzengel Michael und Gabriel (1348-1353) bestimmt: jede Familie (naodricom, wörtlich jedes Bett) solle den « bir » zahlen, ein Mass Gerste oder zwei Dinar (6). In diesem Dokument heisst es weiter unten, dass nicht der Metropolit die geistliche Gewalt in den Dörfern des Erzengelklosters habe über die (Käse-) Räder und den « bir » und die Lämmer und die Ehescheidungen und die Strafgelder, sondern der Hegumen (7). Ein Zeugnis von der späteren klaren Trennung der Abgaben findet man in der Urkunde Dušans für das Kloster Chilandar

(1) Novaković, 571 nn. VI, XI, XII.
(2) Ibid., 624.
(3) Ibid., 597.
(4) Ibid.. 598.
(5) Ibid., S. 651, n. XLIII u. Anm. 3.
(6) Ibid., S. 682, n. CLI. Vgl. Jireček 49.
(7) Ibid., S. 699. n. CXC.

(gegen 1355). Hier wird bestimmt, dass der serbische Patriarch von dem Kloster Wachs (svešta), von den Popen die vhrovina, von den Paröken die « krina » empfangen solle (1).

Wenn der Bischof von den Gläubigen mittelbar oder unmittelbar den « bir » empfing, so erhielt er als Abgabe der Popen die « vrhovina », die uns bereits in den obigen Dokumenten begegnet ist. Bemerkenswert ist, dass die Urkunde Stefans des Erstgekrönten für Žica, die die Hälfte des « bir » in gewissen Županen dem Hof-Protopopen zuspricht, erklärt von der vrhovina solle er nichts empfangen, sondern alles der Bischof nehmen (2). Dagegen bestimmte der König Stefan Uroš III. in seiner Urkunde für das Kloster Dečani, dass die Popen die vrhovina seiner Kirche zahlen sollten, wie sie diese bisher dem Bischof von Hvostin bezahlt hätten, weil er diese vrhovina vom Bischof gekauft habe (3). Während hier für die Kirchen Alt-Serbiens immer von der vrhovina die Rede ist, findet man in der Urkunde Milutins für das Kloster des hl. Georg in Skoplje die Bezeichnung eksarština und ekaršato (4). Es wird dem Bischof verboten sich in irgend einer Weise einzumischen oder Abgaben zu fordern, nur das « pomen » soll er haben; das eksaršato soll aber dem Kloster bezahlt werden.

Neben dem « bir » und der « vrhovina » ist in diesen Urkunden auch noch von andern Abgaben die Rede gewesen, so von den (Käse-) Rädern (kruzi) (5), einer Abgabe die die Wlachen, die Hirten zu zahlen hatten, den Lämmern, den Strafgeldern usw. Unter anderm kehrt aber auch häufig die Rede vom « pomen » wieder, das, wie schon oben gesagt, sowohl Jireček (6) wie Grujić (7) von einer Abgabe verstehen. Dieser Gelehrte hat die Stellen gesammelt wo vom « pomen »

(1) Ibid., 431.

(2) Ibid., 571, n. XII.

(3) Ibid., 650, n. XXIX, LII.

(4) Ibid., 615, n. XXXVIII. Cf. *Vizantijskij Vremennik*, t. XIX, 1912 (1915) App. 387 126. Dieser Namen ist abgeleitet von dem Exarchen der Klöster, dem sie gegeben wurde. Vgl. das Gesetzbuch Duschans, ed. Novaković, Законик Стефана Душана, Belgrad 1898, art. 37, S. 169.

(5) Hier folge ich der Deutung R. Grujić's, S. 432, Anm. 195.

(6) 49.

(7) 434 sq.

als einer Abgabe die Rede zu sein scheint. Er glaubt, dass « pomen » und « svešta » die gleiche Abgabe bedeuten, nämlich zunächst eine Abgabe von Lichtern. Es gilt aber hier der gleiche Beweisgang wie oben für das « mnemosynon » in der byzantinischen Kirche. Man braucht nur die lange Reihe der bei Novaković zum Worte « pomen » angeführten Stellen zu vergleichen, um zu finden, dass in den meisten ohne allen Zweifel von dem Gedächtnis die Rede ist, oft von dem liturgischen Gedächtnis der Stifter oder der Personen, zu deren Gunsten sie die Stiftung machen. An keiner Stelle ist man gezwungen das « pomen » oder das « duhovni pomen » (!) von einer Abgabe zu verstehen; auch an den Stellen, wo es in Verbindung mit Abgaben auftritt, kann man es sehr wohl von der liturgischen Erwähnung deuten, auf die der Bischof nach dem byzantinischen Kirchenrecht Anspruch hatte. Insbesondere scheint mir die Gleichsetzung zwischen « pomen » und « svešta », die Grujič vornimmt, abzulehnen zu sein. Man sieht wirklich nicht, worauf sich diese Gleichsetzung stützt. Nur an einer der von Grujić angeführten Stellen erscheinen, so weit ich sehe, « pomen » und « svešta » nebeneinander. Es handelt sich um die Urkunde Stefan Dušans zugunsten des kellion Chilandar, wo gesagt wird, dass von diesem geliefert werden soll « pomena radi svešta Svetomu Savě masla litr 60 » (1). Dies kann doch wohl so übersetzt werden: « dass des Gedächtnisses willen zu Ehren des hl. Saba als « Licht » (d. i. für die Beleuchtung) 60 Pfund Öl gegeben werden sollen ». Das entspricht durchaus dem in diesen Urkunden üblichen Stil.

Vergleichen wir jetzt die Abgaben, wie sie in der serbischen Kirche bestanden, mit denen der byzantinischen Kirche, so finden wir sowohl das kanonikon der Laien, den « bir » oder die « krina », wie das der Priester, die « vrhovina » wieder (2). Beachtenwert ist freilich, dass die erste Abgabe in Serbien zunächst an den Ortspriester, den Pfarrer ging und teilweise zu seinem Unterhalt diente. Von der byzantinischen Kirche

(1) Novaković, 347.

(2) Sowohl in der serbischen Übersetzung des Blastares wie in der Krmčija wird « kanonikon » mit « popovina » übersetzt. Vgl. S. Novaković, Матије Властара Синтагмат, Belgrad 1907, 335. 542 und Grujić, 431. Aber in den Urkunden scheint dieser Ausdruck nicht vorzukommen.

wissen wir nichts Ähnliches. Überhaupt scheint, soweit wir urteilen können, in allem immerhin noch besser gesorgt gewesen zu sein für die Dorfpfarrer in der serbischen als in der byzantinischen Kirche. Man vgl. z. B. den Artikel des Gesetzbuches Duschans, wo den Adligen zur Pflicht gemacht wird, den Priestern, die keine baština, kein Erbgut besitzen, drei Felder zur Verfügung zu stellen (1). Von ähnlichen Vorschriften aus der byzantinischen Kirche wissen wir nichts. Freilich sind wir über die Verhältnisse des niederen Klerus in Byzanz überhaupt fast ohne Nachrichten.

Ein kanonikon der Klöster scheinen die Klosterurkunden nicht zu kennen. Hier wird wohl der Unterschied mitspielen zwischen den serbischen Klöstern, die meist von den Fürsten gegründet an Einfluss und Reichtum eine hervorragende Stellung einnahmen — K. Jireček vergleicht sie mit den Hochstiften des Abendlandes (2) — und den byzantinischen Klöstern, wo es sich sehr oft um ganz bescheidene Stiftungen irgend eines frommen Laien, der dann auch selbst oft das Mönchsgewand nahm, handelte.

Wir finden bei den Serben auch die « kaniskia » wieder. Hier heisst das pflichtmässige Geschenk « poklon » : man kannte den « poklon », der dem Caren, und jenen der den Beamten gegeben wurde (3). Von dem Bestehen eines « poklon », den der Bischof empfing, haben wir Kenntnis aus einer merkwürdigen Eidesformel, die der neugeweihte Pope im Bistum Hvostno dem Bischof überreichte (4). Darin versprach er bis zu seinem Tode dreimal im Jahr, zu Ostern, zu Weihnachten und zu Beginn der Fastenzeit zum Bischof zu kommen mit dem « poklon ». Die Termine fanden wir schon oben in der byzantinischen Kirche (5).

Ein ähnliches Geschenk werden wohl auch die « Lämmer » gewesen sein, die neben den andern Abgaben nicht selten in den Urkunden erscheinen (6).

(1) Ed. Novaković, art. 31, S. 164 u. art. 65, S. 185; vgl. M. Wlaïnatz, *Die agrar-rechtlichen Verhältnisse des mittelalterlichen Serbiens*, Jena 1903, 159.

(2) 49.

(3) Novaković, 680 und Законик Стеф. Душ., art. 110, S. 213; cf. S. 192.

(4) *Glasnik srpskog učenog društva*, t. 56, 1884, 114. Vgl. Jireček, 49.

(5) S. oben S. 462.

(6) z. B. Novaković, 650, n. LII; 699, n. CXC.

Von Gebühren wird die Weihegebühr in der slawischen Übersetzung des Blastares angeführt (1). Wenn in einem Dokument von der Zuständigkeit des Hegumenos betreffs Ehescheidungen mitten unter Abgaben die Rede ist, wird es sich wohl auch um Gebühren handeln (2). Da die königliche Kanzlei für die von ihr ausgestellten Schriftstücke Taxen nahm, nimmt Grujić an, dass Ähnliches auch in der kirchlichen Verwaltung der Fall war (3). Wir sind aber sonst nicht genauer unterrichtet.

In Russland hatte Vladimir der Kirche der Gottesmutter in Kiew den Zehnt geschenkt, ohne Zweifel eine Entlehnung aus dem lateinischen Westen, und nach und nach hatten die Fürsten diesen Zehnt auch den andern Bistümern gewährt, so dass die Kirche den Zehnten von der Steuer der steuerpflichtigen Untertanen und von den nicht steuerpflichtigen Grundbesitzern den Zehnten des von ihnen empfangenen Grundzinses erhielt (4). Mit dem Mongoleneinfall hatte diese Abgabe aber ein Ende. Wahrscheinlich hatte das Land zu viel gelitten, als dass es diese noch aufgebracht hätte. Dafür finden wir eine viel niedrigere Steuer, den « dan » oder den « petrovskij dan » — er wurde am Peterstage eingezogen —, die alle Untertanen, zinspflichtige oder nicht-zinspflichtige zu zahlen hatten sowie auch der niedere Klerus. Diese Steuer lastete zunächst auf dem Dorf, das sich von den einzelnen die Beiträge beschaffen musste (5). Ob hier das byzantinische Beispiel Einfluss gehabt hat, kann ich nicht sagen.

Neben dieser Steuer mussten die Priester und Diakone auch noch eine andere Abgabe zahlen, die ursprünglich für den Unterhalt des Bischofs dienen sollte, wenn er auf seinen Reisen die Diözese besuchte. Obschon nachher die Visitationsreisen meist unterblieben, wurde die Abgabe weiter eingezogen unter dem Namen « sbornyj » oder « roždestvenskoj dan ». Auf der Synode von Vladimir (1274), die für das mittelalterliche Russland eine grosse Bedeutung gehabt hat, unter an-

(1) Ed. Novaković, 535; vgl. über diese Gebühr Grujić, 426-428.
(2) Novaković, 699, n. CXC.
(3) 428.
(4) Golubinskij, t. II, p. II, 95.
(5) Für das Folgende vgl. Golubinskij, t. II, p. 99 sqq.

derem weil sie die serbische Krmčaja Kniga in Russland offiziell einführte, wurde diese Abgabe verboten, aber ohne Erfolg (1). Mit ihr wurde dann eine andere Abgabe vereint: bei ihren Reisen mussten die Bischöfe auch die Rechtmässigkeit der Pfarrpriester prüfen, da häufiges Wechseln des Ortes an der Tagesordnung war, die Papiere nachsehen, sie bestätigen und dann den Segen erteilen; danach hiess die dabei gegebene Abgabe die « blagoslovennaja kunica », die später von allen Priestern ohne weiteres erhoben wurde als Teil der oben genannten Abgabe.

Ein weiteres Geschenk mussten die Priester dem Bischof darbringen, wenn sie zur jährlichen Synode kamen, die sogenannte « sobornaja kunica ». Auch diese Abgabe wurde von der Synode von Vladimir verboten, dauerte aber ebenfalls fort.

Von Gebühren kannte man die Weihegebühr, die von der Synode von Vladimir im Anschluss an die Novelle des Isaak Komnenos auf sieben Silbergrivnen festgesetzt wurde, während man vordem mehr genommen hatte. Die Gebühr war aber anders verteilt als in der byzantinischen Kirche; es wurde nichts für die Weihe zum Leser verlangt; sondern vier Grivnen bei der Diakonats- und drei bei der Priesterweihe.

Die bei der Einsetzung von Archimandriten und Hegumenen bis dahin genommenen Abgaben wollte die Synode dagegen nicht zulassen; später erscheinen aber auch diese wieder.

Bei anderen Gebühren, die Anfang des XVI. Jahrhunderts bezeugt sind, ist es nicht sicher, ob sie schon in der früheren Zeit bekannt gewesen sind. Von Strafgeldern findet sich schon im Ustav Jaroslavs eine Geldbusse für Jungfrauen und Witwen, die unehelich gebären, aufgeführt. Eine andere alte Abgabe wurde für das Gedächtnis vom plötzlichen Tode Fortgeraffter bezahlt. Im allgemeinen erhält man vom russischen bischöflichen Abgabenwesen den Eindruck, dass es, wenn auch nicht ohne byzantinischen Einfluss geblieben ist, sich doch sei es wegen abendländischer Einflüsse sei es wegen der besonderen Verhältnisse, in eigener Weise herausgebildet hat.

(1) A. Pavlov-V. Beneševič, Памятники древне-русскаго каноническаго права, 2. ed., S. Petersburg 1908, col. 92.

II. – Unter der Türkenherrschaft.

Mit dem Untergang des byzantinischen Reichs und der Eroberung Konstantinopels erlitt die Stellung der griechischen Hierarchie eine umwälzende Veränderung. Bisher war der « ökumenische Patriarch » nach dem Basileus die erste Persönlichkeit im Reich gewesen, der Vertreter der geistlichen Gewalt in einem Staate, der sich vor allem als christlicher und « orthodoxer » Staat fühlte und alle kirchlichen Belange wie seine eigenen betrachtete. Jetzt war der Staat in der Hand der Türken, fremdstämmiger Eroberer, die Kirche einer nicht-christlichen, nicht-griechischen Regierung unterstellt, für die die Hierarchie wie die Gläubigen nur « Rajahs », nur zweitklassige, unterworfene Bevölkerung bedeutete. Wenn die neuen Herren im allgemeinen weitgehende Duldung zeigten, so schloss diese Duldung immer wiederkehrende Ausbrüche des Fanatismus und die Bedrückungen eines vollkommenen Willkürregiments nicht aus; übrigens hatte sie auch ihre Grenzen und mit ihren verdemütigenden und einengenden Bestimmungen machte sie eine freie Entwicklung des kirchlichen und religiösen Lebens unmöglich.

Wenn so die Stellung des Patriarchen im Staat herabgesunken war, so war sie andererseits seinen Gläubigen gegenüber gestiegen. Die Türken erkannten ihn nicht nur als geistlichen Vorsteher aller « Rum », aller Orthodoxen an, sondern innerhalb des Staates und in gewissen Grenzen auch als civiles Oberhaupt. Er besass die bürgerliche Gerichtsbarkeit für seine Gläubigen in bestimmten Streitsachen, er hatte das Recht, Steuern von ihnen zu erheben. Ähnlich besassen auch die Bischöfe für die inneren Angelegenheiten ihrer Kirche grössere Machtbefugnisse als sie vorher unter der byzantinischen Herrschaft besessen hatten. Der Staat stellte ihnen für die Ausführung ihrer Befehle seine Kawassen zur Verfügung.

Unter andern Vorrechten hatte Mohammed II. der Hierarchie und dem Klerus die Befreiung von der Kopfsteuer (Charadsch) erteilt. Die ehrgeizigen Umtriebe aber gewisser Prälaten, die durch « Beschenkung » der Pforte die höchste Würde für sich zu erlangen suchten, machten die Türken auf

eine neue Einnahmequelle aufmerksam, die sie bald auszunutzen verstanden. Das « Geschenk », das der neue Patriarch dem Sultan darzubringen hatte, wuchs bald im Betrag und, da ausserdem andere Geschenke den Ministern, dem Harem des Sultans, ja auch den einflussreichen griechischen Würdenträgern am Hof zu geben waren, da sich die Patriarchen in raschem Wechsel folgten und derselbe oft die Würde mehrmals erhielt und wiederabgeben musste, jedesmal aber natürlich neu bezahlte, wuchs die Schuldenlast des Patriarchats ins Gewaltige. Dazu kamen andere Auflagen der Türken. Im Beginn des XVII. Jahrhunderts sah man keinen andern Ausweg als dass man diese Hofschulden (αὐλικὰ χρέα) auf die einzelnen Eparchien verteilte, so dass jede für den Zinsendienst der ihr zugewiesenen Summe aufzukommen hatte. Trotzdem nahm die Schuldenlast immer mehr zu. Nur teilweise brachte eine Besserung die unter dem Patriarchen Samuel erlassene Verfügung, dass jeder Patriarch für die zu Beginn seines Patriarchats gemachten Schulden selbst aufkommen müsse und nicht mehr, wie bisher, die Last seinen Nachfolgern weitergeben dürfe.

Wie der Patriarch so hatten auch die Metropoliten, soweit sie einen Berat erhielten, vor dem Empfang dieser Bestätigungsurkunde das vorgeschriebene Geschenk, den Peschkesch an die Staatskasse zu entrichten. Vor allem aber suchten die Patriarchen in ihrer Not die erforderlichen Summen von den ihnen untergebenen Prälaten zusammenzubringen. Metropoliten und Bischöfe hatten ausser dem Zinsendienst an den « Hofschulden » bei ihrer Ernennung dem Patriarchen ein der Bedeutung ihres Sprengels entsprechende Abgabe darzubieten. Die Nichterfüllung dieser Pflichten zog die Absetzung nach sich. Da jede Neuernennung wie jede Versetzung die erneute Erhebung der vorgeschriebenen Abgaben nach sich zog, lag für die schuldenbedrückten Patriarchen die Versuchung nahe, sich durch häufigen Wechsel eine Steigerung des Einkommens zu verschaffen und so wird die wiederholte Versetzung besonders im XVIII. Jahrhundert üblich, wo Bischöfe 3, 4, 5 verschiedene Sitze nacheinander einnehmen [1]. Die

[1] Lebedev, Исторія греко-восточной церкви подъ властію турокъ, 2. ed. S. Petersburg 1903, S. 356.

Metropoliten und Bischöfe suchten ihrerseits diese Auflagen durch erhöhte Abgaben von ihrer Geistlichkeit und ihren Gläubigen einzubringen.

Im Folgenden suchen wir die hauptsächlichsten Abgaben, die von den Bischöfen gefordet wurden, zu bestimmen. Bei einigen von den dort aufgeführten Einnahmen handelt es sich nicht um eigentliche Abgaben, sondern um freiwillige Zuwendungen der Gläubigen. Da sie aber in den Quellen vielfach mit den Abgaben zusammen aufgezählt werden, und da dies dazu dient das Bild, das wir von den regelmässigen Einnahmen der Bischöfe erhalten, abzurunden, habe ich auch sie mitangeführt. Nicht berücksichtigt wurden die Einnahmen der Bischöfe aus den liegenden Gütern der Kirche und aus den Epitrachil- (Stol-) Gebühren, da die Bischöfe diese mit den Priestern gemeinsam haben und nur eine reichlichere Gabe zu empfangen pflegen.

Als Quellen für diesen Teil dienen zunächst die Synodalschreiben der Patriarchen, mit denen sie die Bischöfe in ihre Diözese einweisen oder in denen sie sonst auf die Rechte der Bischöfe zu sprechen kommen. Hier findet man allerdings meist nur eine kurze Aufzählung der Abgaben, die der Oberhirt zu fordern berechtigt ist.

Ausführlicher gehen auf die Abgaben ein, die von den Bischöfen, oder besser von den Metropoliten eingezogen wurden, die Berate. (Was die hier aufgezählten Abgaben angeht, gibt es kaum einen Unterschied zwischen den einfachen Bischöfen und den Metropoliten). Die Berate waren die Bestätigungsschreiben, die, mit der Tugra, der eigenhändigen Unterschrift des Sultans versehen, den Empfänger im Besitz des Amtes und in den im einzelnen aufgezählten Rechten und Vorrechten bestätigten. Das erste Berat für einen griechischen Prälaten, das uns erhalten ist, ist das Berat für den Metropoliten Leontios von Larissa (1604). K. Amantos, der in einer lehrreichen Untersuchung sich mit den Beraten beschäftigt hat (1), vermutet, dass jedoch bereits im XV. und XVI. Jahrhundert den griechischen Patriarchen Berate gegeben worden sind und dass als erster Symeon von Trapezunt (1470) bei

(1) Amantos, Οἱ προνομιακοὶ ὁρισμοὶ τοῦ Μουσουλμανισμοῦ ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν, Ἑλληνικά, t. IX, 1936, 103-166.

seiner Bestätigung als Patriarch ein Berat erhalten hat (1). Später mussten jedenfalls die Patriarchen sowohl bei der eigenen Ernennung als auch bei der Thronbesteigung des neuen Sultans sich den Berat verschaffen. Auch die Metropoliten erhielten bisweilen Berate.

Obschon diese Urkunden ziemlich zahlreich gewesen sein müssen, ist doch nur eine beschränkte Zahl von ihnen bekannt oder wenigstens veröffentlicht. Im allgemeinen stimmen sie inhaltlich und vielfach auch wörtlich überein. Die Aufzählung der griechischen Patriarchen und Metropoliten verliehenen Berate siehe bei Amantos; über die der bulgarischen und serbischen Kirche gegebenen vgl. die gründliche Untersuchung von J. Kabrda (2). Dieser beschäftigt sich auch eingehend mit den verschiedenen, in Beraten aufgezählten Abgaben, die der Metropolit zu empfangen berechtigt war (3).

An dritter Stelle kommen unter den Quellen die von den kirchlichen Schriftstellern, den Reisenden und andern Beobachtern gemachten Angaben. Diese hat vor allem A. S. Lebedev in seiner Geschichte der griechischen Kirche unter der Türkenherrschaft ausgewertet (4). Für die ersten Zeiten wenig ergiebig, wenn man von dem Bericht des Christophorus Angelus absieht, bieten sie viel Material für das Ende des XVIII. und die erste Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Wir behandeln zunächst die einzelnen Abgabenarten.

1. *Die* ζητεῖαι.

Diese Abgaben werden häufig in den Patriarchalschreiben angeführt, zuweilen auch in den Beraten. Kabrda liest « zeytiye » und will dieses Wort vom arabischen « zeyt » = Öl ableiten, glaubt also, dass es sich dabei um eine Abgabe von Olivenöl handle, die die Gläubigen dem Metropoliten dargebracht

(1) Ibid., 146.

(2) *Berát vidinského metropolity Josefa z. r. 1763*, Věstnik královské české společnosti nauk, třida fil.-hist.-filol., 1937, 1-76.

(3) Ibid., 33-40.

(4) Исторія греко-восточной церкви подъ властію турокъ, 2. ed. S. Petersburg 1903, S. 360 sq.

hätten (1). Das ist jedenfalls ein Missverständnis. Man darf nicht « zeytiye », sondern muss « zeteiai » (ζητείαι) lesen. Es handelt sich um ein griechisches vom Verbum ζητεῖν abgeleitetes Wort; es bedeutet Sammlung (2). Es handelt sich um Abgaben, die von den Gläubigen eingesammelt werden.

Dass diese Deutung richtig ist, ergibt sich aus den Patriarchalurkunden. In einem Dekret des Patriarchen Metrophanes (1565-1567) wird bestimmt, dass der Exarch von 10 Orten das kanonikon von den Priestern, die synoikesia, die panegyreis, die zeteiai und die andern üblichen Abgaben erhalten soll (3). Ähnlich erklärt ein Schreiben eines unbekannten Patriarchen (Theophanes I? - 1596-1597), dass die Priester dem Bischof von Nauplia die Abgaben von den kanonika, den synoikesia, den zeteiai und den andern gewöhnlichen Abgaben zahlen sollen (4). Jeremias II. verlangte am 3. Juli 1593 in einer leider schlecht erhaltenen Urkunde, dass dem ehemaligen Metropoliten von Drinoupolis von drei Orten die zeteiai gegeben werden sollen, ohne dass man irgendwelche Vorwände vorschütze (5). Neophytos zählt in einer Urkunde von 1601 die kanonika der Priester, die synoikesia, die zeteiai auf (6), in einer anderen von 1610 fügt er noch die panegyreis hinzu (7), und dieselben und die anderen ortsüblichen Abgaben schreibt Kyrillos Lukaris vor in einem Synodalschreiben von 1622 und wiederum in einem andern vom August 1623 für das gleiche Exarchat (8). Parthenios IV (1666) nennt als Einkünfte des Bischofs die kanonika, die synoikesia, embatikia, panegyreis und andere ortsübliche Abgaben (9) und ebenso in einem andern Schreiben, wo er den früheren Patriarchen Dionysios auf den Sitz von Thessalonich ernennt (10); die gleiche Aufzählung gibt

(1) 35.

(2) Ducange s. v. ζήτη = collecta quae fit petendo; Antoine Népitès, *Dictionnaire grec-français*, Athen 1909, ζητεία = quête.

(3) Oudot.

(4) *Ekkl. Al.*, t. 19, 1899, 418.

(5) Oudot.

(6) *Ekkl. Al.*, t. 4, 1884, 450.

(7) Ibid., 451.

(8) I. I. Sokolov, *Eparkhiaka*, 4 und 9.

(9) *Ekkl. Al.*, 23, 1903, 420.

(10) Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. 14, 1930, 326.

der Patriarch Kallinikos II (1698), wo er das Exarchat Kerasus der Metropole von Trapezunt unterstellt (1).

In all diesen Urkunden finden wir die « zeteiai » unter den wichtigsten Abgaben aufgeführt. Da hier, wenn wir die sonstigen Abgaben betrachten, allgemeine Abgaben von seiten der Laien gar nicht erwähnt werden, kann man mit Recht vermuten, dass eben diese Bezeichnung, wie es auch der Wortsinn nahelegt, die Laiensteuer bezeichnet.

Es ist freilich nicht leicht genau zu bestimmen, was unter diesen Begriff fiel. In den Beraten werden die « zeteiai » manchmal neben den andern Abgaben der Laien aufgeführt. So heisst es z. B. in dem Berat des Metropoliten von Larissa, dass die Bischöfe, Priester und die übrigen Rajahs seines Sprengels ihm die jährlichen ῥέσμι πεσκέσι, die ζαγάρι κασαπγιὲ, die ἄσπρα ἐλέους, ἁγιασμοῦ, ζητείας, πανηγύρεως zahlen sollen. Dazu die Abgabe für die 1., 2. und 3. Ehe und noch jährlich für jede Familie 12 aspra und jeder Pope 1 Goldstück für den Patriarchen und ebenso jede Familie 12 aspra und jeder Pope ein Goldstück für den Metropoliten (2). Die resmi peskesi, oder wie es in den späteren Beraten meist heisst, die resmi miri (mirî rüsum), d. i. die Beiträge für den Schuldendienst des Patriarchats (3) und die « zagari kasapgiè » (4) gingen an den ottomanischen Staat; dagegen die aspra eleous, die Almosen, die « zeteiai », die 12 aspra jährlich von jeder Familie an den Metropoliten für seinen Unterhalt. Es werden hier also die « zeteiai » als eigene Abgabe neben den resmi miri und den jährlichen 12 aspra aufgeführt. Es scheint aber als ob man im allgemeinen die « zeteiai » in weiterm Sinne fasste. Es ist überhaupt fraglich, ob bei der Steuererhebung die einzelnen Steuern von den Gläubigen getrennt gefordert wurden. Man muss sich wohl jedenfalls hüten die Aufzählung der Berate

(1) Sokolov, *Eparkhiaka*, 228.

(2) Gedeon. 93.

(3) Vgl. hierüber Kabdra, ?5 und I. Snegarov, История на Охридската Архиепископия-Патриаршия, Sofia 1932, 110.

(4) Vgl. über diese « Fleischhauergebühren » Kabrda 37. Die richtige Erklärung gibt wohl Boué, t. II, 259, wenn er berichtet, dass das Patriarchat jährlich die Kalemija-Steuer von 10 %, beiläufig 20000 Piaster, zu zahlen hatte, um den Bostandschis täglich 5 Okas Fleisch zu liefern. Vgl. auch F.-C. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, 2. ed., t. VI, Paris 1926, 188.

im Einzelnen für die Darstellung des tatsächlichen Vorgangs der Steuereinziehung heranziehen zu wollen. Schon der Umstand, dass sie jahrhundertelang die gleichen Formeln bieten, muss davor warnen; wir finden in ihnen vielmehr die Titel, auf die hin die Metropoliten die Abgaben von den Gläubigen verlangten und unberechtigte Eingriffe der türkischen Beamten zurückwiesen. Die Schriftsteller, die von den Abgaben berichten, kennen bei der Aufzählung der Abgaben der Laien nicht all die oben erwähnten Unterschiede.

Man kann also wohl vermuten, dass mit dem Wort « zeteiai » in den Patriarchalurkunden mehr oder weniger alle von den Laien gegebenen allgemeinen Abgaben zusammengefasst wurden. E. Golubinskij setzt die « zeteiai » mit den « miri » gleich und versteht darunter die gewöhnlichen Abgaben der Laien (1). In diesem Sinn ist wohl auch das Patriarchaldekret aufzufassen, das in dem Syntagmation des Jerusalemer Patriarchen Chrysanthos als Musterbeispiel und Formular für das Ernennungsdekret eines Exarchen aufgeführt wird (2). In diesem Schriftstück, das dem Ende des XVII. oder dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts angehört, wird der Erzbischof von Phanarion und Neochorion abgesetzt, weil er die kirchlichen Steuern nicht bezahlt hat. Dann wird der Metropolit Makarios von Larissa als Exarch des Patriarchen bevollmächtigt, alle kirchlichen Einkünfte zu empfangen, von den Priestern die kanonika, von den Laien die synoikesia, die panegyreis, die zeteiai, « πατριαρχικήν τε καὶ τοπικήν », und die andern ortsüblichen Abgaben. Hier erscheint also die « zeteia » als Laiensteuer, die sowohl dem Patriarchen wie dem Metropoliten gegeben wird. In einem andern Synodaldekret, wohl aus der gleichen Zeit, wird der Metropolit Athanasios von Tirnowo von der Ausschreibung einer neuen « zeteia » durch den Patriarchen in Kenntnis gesetzt, die zugunsten des Michalakes Rosetos angeordnet wurde, dem die Kirche verschuldet war (3). Der Logothet wird vom Patriarchat abgesandt, um diese Abgabe in Empfang zu nehmen und Strafen werden für den

(1) T. I, p. I, 517 nota.

(2) Συνταγμάτιον, Têrgoviste 1715, p. 45; wiederholt bei *RP*, t. V, 585 sq.

(3) Chrysanthos, op. cit., 46 = *RP*, t. V, 587. Über den Metr. Athanasios siehe Le Quien, *Oriens Christianus*, t. I, 1238 A.

Fall des Ungehorsams angedroht. Hier handelt es sich also um eine aussergewöhnliche « zeteia », wie sie von Zeit zu Zeit bei besonderen Schwierigkeiten ausgeschrieben wurden; meist wurden sie als « boetheia » bezeichnet.

Über die Höhe der von den Laien bezahlten Abgaben sind wir schlecht unterrichtet. Christophorus Angelus sagt, dass der Patriarch von jedem Haus in den Sprengeln der ihm untergebenen Metropoliten 12 « denaria », d. i. wohl aspra empfängt. Die Metropoliten erhielten dagegen nach ihm von jedem Haus jährlich ein Mass Getreide, Wein, Öl und Seide, und die Bischöfe ebensoviel (1).

Dies stimmt nicht ganz überein mit dem was die Berate angeben. Hiernach musste jede Familie dem Patriarchen 12 aspra und ebensoviel dem Metropoliten zahlen. Als « elee », Almosen wurden dem Metropoliten nach den Beraten Most, Butter, Honig usw. gegeben (2). Bedenkt man aber, dass die Berate immer schematisch die gleichen Angaben wiederholen, dass in Wirklichkeit die Abgaben sicher häufig in Natur bezahlt wurden, so wird man doch eher den Angaben des Angelus Glauben schenken. Übrigens haben sich diese Abgaben ohne grosse Veränderung durch die Jahrhunderte erhalten. Nach Silbernagel veranstaltete jede Pfarrei jährlich eine Collecte für den Bischof. Vier oder fünf Männer aus dem Laienstande bildeten eine Commission und nahmen die Gaben in Empfang, indem sie mit einem Verzeichnis von Haus zu Haus gingen. Die Gaben bestanden in Geschenken von Korn, Öl, Wein, Seide usw. Ausserdem zahlte jede Familie 10 bis 12 Aspern jährlich (3). Ähnlich sagt auch Boué, dass die Bischöfe von jeder Familie als Kaminsteuer 10 Paras und in Natur eine gewisse Menge Getreide, Wein, Seide usw. in Empfang nahmen (4).

(1) 838, 844.

(2) Berat für Metr. von Larissa (1604), Gedeon, 92; ebenso Berat für Novi-Bazar (1739-46). Most. Honig und Öl werden im Berat für Metr. von Chios (1755) angeführt, Amantos, 152.

(3) 26.

(4) T. II, 261. Einen Einblick in örtliche Gewohnheiten erhalten wir durch das Schreiben des Patriarchen Agathangelos an die Geistlichkeit und die Gläubigen der Diözese Prussa, Sokolov, *Konstantinopol'skaja Cerkov*, App. 90. Wir ersehen aus ihm, dass der Bischof als δικαίωμα κανονικόν von

Wenger berichtet: « die Haupteinkünfte des Bischofs bestehen in den Beiträgen, welche die Familien seiner Diözese zusammenbringen. Diese sind je nach den Umständen des Orts verschieden; allein obschon sie freiwillig sind, so hat es der Bischof doch mehr oder weniger in seiner Gewalt, das Minimum derselben höher oder niedriger anzusetzen ». Er bestimmt die Abgabe zu 6 Kreuzern jährlich für die Familie (1).

Als zu Beginn der sechziger Jahre die Beschwerden der bulgarischen Bauern gegen ihre griechischen Bischöfe immer lauter wurden, erliess der türkische Statthalter Mehmed-Pascha einen Erlass, in dem er bestimmte, dass jede Familie dem Bischof jährlich 12 Piaster zahle, dagegen nicht mehr wie bisher, zu Lieferung von Weizen angehalten werde; bei den Visitationsreisen solle der Bischof zufrieden sein mit dem, was die Leute gäben (2). Er dürfe kein Geld mehr verlangen, wenn die für die Staatskasse bestimmten Abgaben eingezogen würden. (Bis dahin nahmen die Bischöfe von jedem Dorf bei ihrer Umfahrt am St. Georgstag 600 Piaster. Dazu hatten die Bauern

---

jedem Haus eine bestimmte Anzahl Seidenraupencocons erhielt. Nach der Neuregeluug war ihm die Seide selbst durch Vermittlung der Kirchenepitropen und Priester zu liefern. Ausserdem hatte er das Recht auf die Vermietung der Kirchenstühle.

(1) *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Kirche,* Berlin 1839, 9. Er erzählt dann einen Fall, wo der Bischof die Kirche schliessen liess, als die Leute die von ihm verlangte Abgabe nicht zahlen wollten.

(2) Filaret, 314. Bemerkenswert ist, dass hier von 12 Piastern die Rede ist, wo früher von 12 Aspern oder von 12 Paras gesprochen wurde. Dabei ist freilich die Wertminderung des türkischen Geldes in Rechnung zu stellen. Nach Iouvin de Rochefort, *Le Voyageur d'Europe où est le voyage de Turquie,* Paris 1676, 285 gingen auf die venezianische Zechine 2 $1/2$ Piaster; der Piaster war = 80 Asper = 1 escu de France = 1 Reichsthaler, also wohl gegen 4 Mark Vorkriegswährung. M. de Thévénot, *Voyages de M. de Th. en Europe, Asie et Afrique,* 3e éd., Amsterdam 1727, 212 setzt den Wert des Piasters für gewöhnlich auf 90 Asper, nur bisweilen auf 80 fest und lässt ihn 5-10 Asper über dem Wert des Reichsthalers liegen. 1801 galt er aber nur noch 1,11 Mark; 1818 0,79 Mark und seit 1845 war der gesetzliche Wert auf ungefähr 18 Pfennige festgesetzt. 3 Asper hatten bis dahin 1 Para, 40 Parades 1 Piaster entsprochen.

ausser der Geldsteuer je 4-5 Kilo Weizen und 2 Wagen Heu jährlich dem Bischof zu geben) (1).

Mit der Neuordnung der bischöflichen Einkünfte durch die «Allgemeinen Verordnungen» der Nationalversammlung des Patriarchats von Konstantinopel wurden diese direkten Abgaben der Gläubigen an den Bischof abgeschafft (1862) und so hatte die Kaminsteuer, das «kanonikon» der Laien nach jahrhundertelangem Bestehen ein Ende.

2. *Das* κανονικόν *der Priester.*

Noch mehr als bei den Abgaben der Laien tritt der Konservativismus des griechischen Kirchenrechts bei dem «kanonikon» der Priester zu Tage. Wir haben oben schon eine Reihe von Urkunden aufgezählt, wo es neben den andern wichtigeren Abgaben stets erscheint (2). Man kann zwei frühe Dokumente dazufügen, ein Schreiben eines unbekannten Patriarchen, worin die Kleriker der Diözese Derkos aufgefordert werden, dem Metropoliten die kanonika und die andern Gebühren von den Ehen usw. zu geben und seinen Namen nach dem alten Gebrauch in der Liturgie zu nennen (1465?) (3). Das andere ist ein Brief des Patriarchen Symeon I. (nach 1484), in dem ein Priestermönch Joasaph zum Verwalter einer Diözese bestellt wird, wie es scheint, und ermächtigt wird, die

(1) Dass die Bischöfe die Abgaben auf ihrer Visitationsreise einzogen, ist auch sonst vielfach bezeugt. Sie scheinen dann in manchen Gegenden eigene Abgaben für ihre Reise verlangt zu haben.

Filaret gibt an anderer Stelle die Abgaben, welche die Bulgaren ihren Bischöfen jährlich zu zahlen hatten, folgendermassen an (1859):

1) die boetheia, zu 2 oder 4 Piaster für jede Familie,

2) phamiliatika, bei der Rundreise des Bischofs, 1 Piaster von jeder Familie,

3) Abgaben bestehend aus Weizen, Butter, Käse, Lämmern;

dazu fügt er noch hinzu: das philotimon, Abgabe von den Priestern für das Recht auf ihre Pfarre (die meist «embatikion» genannt wird); die Gebühr für die Ehebulle, für die Ehescheidung, für die psychomeridia, von denen unten jeweils noch die Rede sein wird.

(2) S. oben S. 481.

(3) Oudot.

Einnahmen von den kanonika der Priester und den Ehen und den andern Abgaben in Empfang zu nehmen (1).

Schon in den Dekreten der früheren Zeit wurde zur Begründung des kanonikon immer auf den Brauch, die Gewohnheit hingewiesen. Merkwürdigerweise verweisen die Urkunden nie auf das Synodaldekret des Patriarchen Alexios, das nach den Angaben des Patriarchen Nikolaos III. diese Abgabe eingeführt hat. Welche Bedeutung man hinsichtlich des kanonikon der Gewohnheit beimass, tritt in auffallender Weise hervor in dem Schreiben des Patriarchen Timotheos II. an den Metropoliten von Monembasia (1619) (2). Hier fordert der Patriarch den Empfänger auf, seine Kleriker in Zukunft nicht mehr wegen des kanonikon zu belästigen, weil dies seit unvordenklichen Zeiten nicht in seiner Diözese bezahlt werde, wie dies auch in vielen andern Diözesen der Fall sei. Im Widerhandlungsfall werden Strafen angedroht.

Nicht nur die Abgabe, sondern auch die Höhe der Abgabe hat sich mit erstaunlicher Zähigkeit erhalten. Wie sie bei Alexios als ein Goldstück erschien, so in den Beraten z. B. dem des Metropoliten von Larissa, in dem des Metropoliten von Novi-Bazar, in dem des Metropoliten von Chios (3). Allerdings muss nach diesen jeder Priester ein Goldstück für den Patriarchen und ein anderes Goldstück jährlich für den Metropoliten zahlen. Christophorus Angelus berichtet jedoch, dass nur die Priester Konstantinopels ein Goldstück dem Patriarchen abgaben; die Priester der anderen Sprengel zahlten das Goldstück ihrem Metropoliten, bzw. ihrem Bischof (4). Dieselbe Abgabe findet man in den Angaben aus dem Anfang des XIX. Jahrhunderts bei Silbernagel (5). Nach Boué schuldete der Priester dem Bischofe am Fest der Erscheinung des Herrn ein kleines Geldgeschenk und zu Ostern ein Lamm. Er fügt hinzu, dass einzelne Bischöfe wohl sehr streng in diesem Punkt sein mochten, aber dass dies Aus-

(1) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλ. Ἱεροσολ. Σταχυολ., t. I, 477[25].

(2) *Ekkl. Al.*, t. 19, 1899, 420.

(3) Gedeon, 93/94, n. 25; Amantos, 152; Gedeon. 22. Cf. Kabrda, 57, n. 25.

(4) 840, 844.

(5) 26 und 16.

nahmen wären, da in der Türkei viele Pfarrer ihre Bischöfe niemals zu Gesicht bekämen (1). Das kanonikon der Priester wurde auch in der Neuregelung des Patriarchats von Konstantinopel beibehalten. Seine Höhe wurde auf 10 Piaster jährlich festgesetzt (2).

3. *Das* κανονικόν *der Klöster.*

Wie die Abgaben der Laien und Priester so hat auch die Verpflichtung der Klöster, dem Bischof eine jährliche Steuer zu zahlen, die Jahrhunderte überdauert. Da die weitaus grösste Zahl der veröffentlichen Klosterurkunden sich auf Patriarchal-Klöster bezieht, — das patriarchale Stauropegion nahm im Lauf der Zeit immer weiteren Umfang an — so trifft man in ihnen verhältnismässig wenig Fälle, wo die Abgabe an den Bischof vorgeschrieben wird. Einige Fälle, die mir aufgestossen sind, seien hier vermerkt.

In einer Urkunde vom Jahre 1541 bestimmte der Metropolit Neophytos II. von Larissa, dass das Meteorenkloster dem Ortsbischof nichts anderes schulde als das liturgische Gedächtnis und die « κηροδοσία ἤτοι κανονικὸν ἐτήσιον » (3). In dem Schreiben, durch das der Patriarch Jeremias I. die Schenkung eines Klösterleins an das Meteorenkloster bestätigt, heisst es, dass dieses für das monydrion dem Metropoliten von Larissa jährlich ein Pfund Wachs liefern soll (1542) (4). Aus der späteren Zeit haben wir das Sigillion des Patriarchen Kallinikos V. vom Jahre 1805, durch das er das Kloster des hl. Georg dem Metropoliten unterworfen erklärt und bestimmt, es müsse jährlich λόγῳ ὑποταγῆς ihm 10 Goldstücke zahlen (5). Um die Abgabe eines Klosters scheint es sich auch zu handeln, wo der Metropolit Theonas von Paronaxia erzählt man habe ihm das « kanonikon » von Mykonos gebracht, 5 Geldstücke (σολδάου) die 6 πολιτικὰ τορνέσια ausmachten und zwei πίνακα Gerste, die

(1) T. II, 261.
(2) Mansi, t. XXXIX, c. 559.
(3) D. Zakynthenou, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ γράμματα περὶ τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων, Ἑλληνικά, t. X, 1938, 289.
(4) Ibid., 293.
(5) Sokolov, *Konstantinopol'skaja Cerkov*, App. 47, n. LXVII.

gleich $^1/_4$ eines « κοιλόν » von Konstantinopel wären ([1]). Eine systematische Nachforschung würde ohne Zweifel zahlreiche andere Belege herbeibringen.

Schliesslich dienen zum Zeugen für diese Abgabe aber auch die in grosser Zahl veröffentlichten Urkunden der Stauropegialklöster. Wenn in diesen formelhaft stets wiederholt wird, dass das Kloster als ἐτήσιον oder ὑποταγῆς χάριν der Grossen Kirche jährlich 50, 200 oder 500 Piaster o. ä. m. zahlen muss, so bestimmen sie die Abgabe, die in gleicher Weise von den bischöflichen Klöstern dem Ortsbischof zu entrichten war ([2]).

Dass die Klöster dem Metropoliten eine Abgabe zu geben haben, wird auch in den Beraten gesagt. Ebenso sprechen von ihr die Berichte über den kirchlichen Zustand bei Silbernagel ([3]), Boué ([4]), Oikonomos ([5]) usw. Die Ekthesis über den gegenwärtigen Zustand der griechischen Kirche von 1833 unterscheidet bei den Klöstern die enoriaka und die stauropegia. Diese stehen unmittelbar unter dem Patriarchen von Konstantinopel; jene sind unter der Jurisdiktion des Bischofs und befinden sich, weil der Bischof sie vielfach wie sein Eigentum behandelt, in schlechtem Zustand ([6]). An anderer Stelle wird gesagt, dass die enoriaka jährlich ein kleines Geschenk (philotimon) zahlen ([7]).

4. *Die Weihegebühr und das* ἐμβατίκιον ([8]).

Es ist schwer festzustellen, wieweit die von Zeit zu Zeit immer wieder erneuerten Verbote und Proteste gegen die Si-

([1]) M. Crusius, *Turcograecia*, Basel 1584, 268. Ducange, s. v. τορνέσιον, « minutior moneta, nostris Turonensis, Gallice Tournois, dicta... Crusius meint es handle sich vielleicht um « mangur », türkische Kupfermünze, 273.

([2]) Vgl. z. B. die Sammlungen dieser Urkunden bei Sokolov, *Konst. Cerkov*, und *Eparchiaka* oder bei D. Zakynthenou, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ ἔγγραφα τῶν χρόνων τῆς τουρκοκρατίας, Ἑλληνικά, t. II, 1929, 127-166, 385-434.

([3]) 27.

([4]) T. II, 262.

([5]) *Ekthesis*, 133.

([6]) Ibid., 144.

([7]) Ibid., 133.

([8]) Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν, T. V, 501: auch ἐμβατοίκια oder βακία. Uber die Herleitung des Wortes von ἐμβαίνω s. Ducange: Eintrittsgebühr. Dies lässt vielleicht darauf schliessen, dass das emb. im Anfang nur einmal bezahlt wurde.

monie tatsächlich Erfolg hatten. In Zeiten wo der Patriarch für seine Ernennung hohe Abgaben zu entrichten hatte, wo er den Thron mit vielfachen Geschenken erkaufen musste, lag die Versuchung nur zu nahe, von den Metropoliten und Bischöfen ihrerseits bei der Ernennung und Weihe eine Gebühr zu fordern, und diese hielten es dann ebenso mit ihrem Klerus.

Jedenfalls erhebt der (Pseudo-?) Dorotheos von Monembasia gegen Jeremias I. (1522-1545) den Vorwurf, er habe überall, wohin er kam, Geschenke von den Bischöfen verlangt und der Simonie die Türe geöffnet (1). Dazu stimmt es, wenn die nach seinem Tode zusammengerufenen Bischöfe und Kleriker als Aufgabe der nächsten grossen Synode neben der Patriarchenwahl die Abschaffung der Simonie bezeichneten (2). Unter den Vorwürfen, die man gegen den Patriarchen Joasaph II. (1555-1565) erhob und den Gründen, die zu seiner Absetzung führten, war einer der schwersten, dass er simonistische Weihen vorgenommen habe (3). Die Synode erliess dann auch ein Dekret, in dem sie auf das strengste verbot, dass in Zukunft Weihen für Geld vorgenommen würden. Dagegen liess diese Synode das embatikion weiterbestehen. Der Verfasser der Historia patriarchalis, der dies berichtet, ist darüber unglücklich und klagt, die Bischöfe hätten die Blätter und Äste abgeschlagen, die Wurzel aber gelassen (4). Übrigens schlug bald auch für das embatikion die Stunde. In seiner weiteren Darstellung erzählt der Geschichtsschreiber, wie durch den Patriarchen Jeremias II. auf einer Synode zugleich mit der Simonie auch das embatikion vollständig abgeschafft wurde (5). Freilich lehrt die Geschichte der Folgezeit, dass man solche Behauptungen nicht allzu wörtlich verstehen darf. Es ist wahr, dass in den Formularen für die neugeweihten Metropoliten und Bischöfe jede derartige Abgabe ausgeschlossen wird. So das von Leunclavius zuerst veröffentlichte Formular für den neugeweihten Metropoliten und Erzbi-

(1) Κυρίου Δωροθέου βίβλιον ἱστορικόν, Venetiis 1806, 445.
(2) *Historia patriarchica*, ed. Bonn, 172 sq.
(3) Ibid., 180-182.
(4) Ibid., 188.
(5) Ibid., 195-197.

schof, das wohl in dieser Zeit entstanden ist ([1]). In ihm wird auf das Bestimmteste untersagt, dass der Metropolit irgend welche Gaben oder Gebühren (συνήθειαι) annehme, weder für die Bestellung zum Hegumenos, zum Archimandrit, zum Exarch noch für die zum Ökonom und erst recht nicht für die Weihe zum Diakon, zum Priester oder zum Bischof; ebenso wenig vorher wie nachher sei es erlaubt, diese zu nehmen. Aus den Ausdrücken des Schreibens kann man wohl entnehmen, dass die gegenteilige Übung noch vielfach in Gebrauch war; übrigens nennt es selbst eine derartige Abgabe, den ἐνθρονισμός, nur will es, dass diese nicht dem Weihespender, sondern den bedürftigeren Klerikern oder denen die einen andern kirchlichen Dienst versehen, gegeben werde ([2]).

Für die Weihegebühr haben wir aber in der Folge nur unregelmässig Belege: an ihre Stelle ist zum guten Teil eben das embatikion getreten, das trotz der Verbote Jeremias' II. im XVII. Jahrhundert als rechtmässige Abgabe auftritt. Man braucht sich dabei auch nur daran zu erinnern, wie eng im byzantinischen Kirchenrecht Weihe und Ernennung auf ein Amt verbunden sind, da grundsätzlich die Weihe auf eine bestimmte Kirche erfolgen muss und « absolute » Weihen ausgeschlossen sind.

Nach Christophorus Angelus erhielt der Patriarch von jedem Metropoliten und Erzbischof bei seiner Ernennung ein kleines Geschenk und ebenso der Metropolit von seinen Bischöfen ([3]). Wenn der Patriarch ausserdem jährlich von den-

([1]) *Ius Graecoromanum*, Frankfurt 1605, t. I, 427-433 = *RP*, t. V, 544-550. Golubinskij, t. I, 527, Anm. 1 meint, dass dieses Schreiben vielleicht den Patriarchen Samuel I. (1763-1768) zum Verfasser habe, beachtet dabei aber nicht, dass der Text bereits von Leunclavius veröffentlicht worden ist.

([2]) Ich sehe nicht, dass dieser Ausdruck sonst für eine Abgabe bei Besteigen des Bischofsitzes belegt ist. In der Novelle Justinians 123 c. 3 ist wohl die Rede von « ἐνθρονιαστικά » die von den Metropoliten und Bischöfen alter Sitte zufolge bezahlt werden. Wenn es sich an der oben S. 463 angeführten Stelle um eine Gebühr handelt, muss diese doch verschieden sein von der hier gemeinten. Ἐνθρονιασμός ist im allgemeinen das Fachwort für eine der Zeremonien der Kirch- und Altarweihe, vgl. Balsamon, Frage 41 des Patr. Markos, *RP*, t. IV, 479; ebenso 459 und II, 581, sowie Pl. de Meester, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Rom 1930, 174.

([3]) 840, 842.

selben 20, 30 oder auch 50 Minen, der Metropolit 10, 15 oder 20 Minen erhielt, so handelte es sich dabei, wie Angelus ausdrücklich sagt, um den an die Staatskasse zu zahlenden Tribut. Die Metropoliten erhielten, — wie auch der Patriarch in seinem Sprengel — eine kleine Gabe von den Diakonen und Priestern, die sie weihten.

Das « embatikion » wird auch in den Beraten aufgeführt, z. B. in dem für Larissa, in dem für Chios usw.; hier wird befohlen, dass die türkischen Beamten die Metropoliten oder ihre Epitropen nicht hindern sollen, die embatikia und die andern Abgaben, die diese jedes Jahr von den Kirchen und Dörfern einziehen, in Empfang zu nehmen (1).

Auch in der Aufzählung der kirchlichen Abgaben, die sich in den Synodalschreiben vorfindet, erscheint diese Abgabe, z. B. in zwei des Patriarchen Parthenios (1666) (2) und in dem des Kallinikos (1698) (3). In einem Dekret vom Jahre 1651 bestätigte der Patriarch Joannikios die Übergabe der Kirche des hl. Stefan in Adrianopel durch den dortigen Metropoliten Neophytos an die Mönche der Lavra, unter der Bedingung, dass diese jährlich « ὑποταγῆς δὲ λόγῳ καὶ εὐπειθίας σημείῳ » 3000 aspra als embatikion zahlten (4). In dem Synodalschreiben von 1669 erklärte Parthenios, dass der Ort Agios Stephanos der Grossen Kirche für embatikia und die sogenannten kanonika 10 κοιλά Gerste und 10 καντάρια Heu zu liefern habe (5). Im Jahre 1673 verlangte der Erzbischof von Kos das embatikion von einer dem Kloster des hl. Johannes auf Patmos gehörigen Kirche, wie er es auch von den andern Kirchen der Gegend empfange (6). Der Patriarch wies jedoch diesen Anspruch ab mit Hinweis auf die Privilegien des Patmosklosters. Im Jahre 1818 erliess der Patriarch Kyrillos eine Verordnung, durch die er angesichts der Notlage der Kirche die von den 32 Kirchen Konstantinopels dem Patriarchat zu zahlen-

(1) Gedeon, 94, n. 27; Amantos, 152.

(2) *Ekkl. Al.*, t. 23, 1903, 420 und Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. XIV, 1930, 326.

(3) Sokolov, *Eparchiaka*, 228.

(4) M. Gedeon, Νεόφυτος, μητροπολίτης Ἀδριανοπόλεως (1644-1688), Konstantinopel 1913, 44.

(5) *Ekkl. Al.*, t. 9, 1889, 407.

(6) *MM*, t. VI, 303.

den embatikia von 7000 auf 20000 Piaster, also fast auf das Dreifache erhöhte (1).

Das embatikion war eine Abgabe, die für das Amt gezahlt wurde; später war es gleichsam der Pachtzins, den die Pfarrer dem Bischof gaben. Nach Silbernagel (2) und Boué (3) musste der Priester 20 Paras für die Familie zahlen; abgesehen vom Fall, dass die Kirche Privateigentum war (4). In diesem Fall erhielt der Eigentümer eine Abgabe. Andere schätzten die Abgabe auf 2 Goldstücke jährlich (5). Nach der Ekthesis pachtete der Pfarrer die Pfarrei entweder von den Pfarrmitgliedern oder, was gewöhnlicher der Fall war, vom Bischof für eine einmalige oder eine jährlich zu zahlende Summe (6). Nach dem Dekret des Mehmed Pascha für Bulgarien sollte der Bischof nicht mehr als 50, 100 oder 150 Piaster für die Pfarre nehmen, je nach ihrer Grösse, während bis dahin 500 Piaster jedes Jahr verlangt worden waren (1861) (7).

Aus der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts haben wir übrigens auch wieder Angaben darüber, dass die Weihegebühr neben dem embatikion noch in Blüte stand. Die Ekthesis spricht nur kurz davon, ohne genauere Nachrichten zu ge-

(1) SOKOLOV, *Konst. Cerkov*, 442.

(2) 27.

(3) 262.

(4) Örtliche Gewohnheit scheint dem Bischof manchmal auch dann eine kleine Abgabe zugestanden zu haben, wenn sich die Kirche im Privatbesitz befand. Beispiele finden sich für die Insel Andros *Vizantijskij Vremennik*, t. 20, 1913. So wird im Jahre 1712 eine Kirche als metochion dem Kloster vom Hl. Grab geschenkt, mit der Auflage, dass der Erzbischof in der Liturgie erwähnt werde und jährlich 2 Pfund Wachs erhalte, S. 220. Erinnert dies an das « kanonikon » der Klöster, so folgende Urkunden an das « kanonikon » der Kirchen. Dem papas Michael wird die Kirche, welche sein Vater erbaut hat und von der er 40 Jahre lang die Einkünfte erhalten hat, als eigen zuerkannt, aber « εἰς ὀνομασίαν τέλους » muss er jährlich ein Pfund Wachs dem Erzbischof geben, 221 (1708-1712). Ebenso der papas Joannes, der die Kirche erneuert hat und sie deshalb für sich und seine Kinder empfängt, u. a. m.

(5) KURGANOV, Устройство управленія въ церкви королевства греческаго, Kasan 1871, 536.

(6) 133/134.

(7) FILARET, 314, Anm.

ben (1). Nach Kurganov nahmen die Bischöfe nach ihrem Gutdünken, für die Priesterweihe gewöhnlich 100-500 Piaster, für die verheirateten Priester noch mehr (2). In Bulgarien wollte man an einem Ort 800 Piaster für die Weihe geben, aber der Bischof verlangte 1200 (3). In einem andern Fall nahm er für die Priesterweihe sogar 100 Goldstücke (4).

Manchmal bezahlten die Gläubigen für ihren Pfarrer, der Bischof verlangte mehr, als sie geben wollten, und es kam zu unerquicklichem Handeln (5).

Die embatikia wurden für das Königreich Griechenland abgeschafft durch das Gesetz vom 9. Juli 1852, Art. XVI (6); für das Patriarchat durch die « Allgemeinen Verordnungen », Kanonismos über den Haushalt des Patriarchats und die Einkünfte der Bischöfe. Von der Weihegebühr ist hier nicht die Rede, weil sie wohl überhaupt im Grunde als unkanonisch und widerrechtlich galt.

5. *Das* φιλότιμον.

Als Abgabe wird das « philotimon » von den mir bekannten Stellen zuerst in der Turcograecia des Martin Crusius erwähnt: nach ihm nannte man so das Geschenk, welches der Patriarch erhielt, wenn er alle 4 oder 5 Jahre die ihm untergebenen Diözesen besuchte (7). Aber auch sonstige aussergewöhnliche « Geschenke », die man dem Patriarchat oder den Bischöfen zu machen hatte, erhielten diesen Namen. So werden 1636 zehn Reale als philotimon für das Stauropegion verlangt, als einem Kloster die Erneuerung seiner Stauropegialurkunde zugestanden wurde (8).

(1) 131.
(2) 536.
(3) Filaret, 188.
(4) Filaret, 158.
(5) Ibid.; Lebedev, 361.
(6) Giannopoulos, 1, 63.
(7) 502.
(8) *Ekkl. Al.*, t. 30, 1910, 183.

In einem weiteren Sinn scheint das Wort verstanden zu sein in dem Berat des Patriarchen Kyrillos V., in dem es heisst, er solle jedes Jahr von den Erzbischöfen, Bischöfen, Priestern, Hegumenen und andern Christen die gewohnten philotima in Empfang nehmen gemäss den alten Kanones und den Bestimmungen des Berats (1).

Im technischen Sinn ist « philotimon » vor allem die Abgabe, die die Stauropegialklöster dem neuernannten Ortsbischof, nur einmal — im Gegensatz zu der jährlichen Abgabe der bischöflichen Klöster — darbringen mussten; aber auch die Abgabe der bischöflichen wurde so genannt (2).

Auch die Priester mussten dem neuernannten Bischof ein Ehrengeschenk (« philotimon ») darbringen; nach Kurganov ein Goldstück oder wenigstens einen spanischen Taler (6 Drachmen = 1 Rubel 32) (3), nach Silbernagel 5 Franken (4). In Bulgarien erhielt nach dem Metropoliten Filaret der neugeweihte Bischof von jeder Familie 24 Piaster, von jedem Priester 664 Piaster (1861) (5).

Nicht selten scheint diese Bezeichnung auch gebraucht zu sein für die gewöhnlich « embatikion » genannte Abgabe. So z. B. wenn es in einer Synodalentscheidung des Patriarchen Jeremias (1719) heisst, dass der vom Patmoskloster gesandte Ökonom für die zum Kloster gehörige Kirche der allerseligsten Jungfrau τῆς Ὑπαπαντῆς das gewohnte « philotimon » dem Metropoliten von Rhodus geben müsse, aber nichts weiter (6).

Auch die « philotima » wurden abgeschafft für das Königreich Griechenland durch das Gesetz vom 9. Juli 1852, Art. XVI und für das Patriarchat durch die « Allgemeinen Verordnungen ».

(1) Gedeon, 80.
(2) *Ekthesis*, 133; Boué, 262; Silbernagel, 27.
(3) 536.
(4) 27.
(5) 314.
(6) *MM*, t. VI, 321. So auch Filaret, 190. An anderer Stelle bestimmt er es aber als Ehrengeschenk, das dem Patriarchen von den neuernannten Bischöfen gegeben wurde, ebenso zu gewissen Zeiten den Bischöfen von ihren Gläubigen, 302.

6. *Die « Ehegebühren ».*

Schon früh erscheinen die Abgaben von den συνοικέσια in den Patriarchalurkunden, wo die Rede von den Einkünften des Bischofs oder des Patriarchal-Exarchen ist. So in dem Schreiben des Patriarchen Markos für den Exarchen der Diözese Derkos (1465) (1) und in dem Brief Symeons I. an den Hieromönch Joasaph (nach 1484) (2); in der Folgezeit fehlen sie nie, wo die wichtigsten Abgaben im Zusammenhang angeführt werden (3).

In den Beraten werden die Metropoliten bevollmächtigt die Gebühren für die 1., 2. und 3. Ehe einzuziehen. Nach Christophorus Angelus erhielt der Patriarch von allen Ehen, die in Konstantinopel geschlossen wurden, ein Goldstück und ebenso der Metropolit, bzw. der Bischof für seinen Sprengel (4). Thomas Smith berichtet, dass niemand die Ehe eingehen könne ohne Erlaubnis, die aber ohne Schwierigkeit für Geld erhalten werde (5).

Die Patriarchalschreiben sprechen von den « Ehen » im allgemeinen; vor allem handelte es sich ohne Zweifel um die Gebühr für die Ehebewilligung, aber dann waren wohl auch Gebühren für Dispensen und Ehescheidung darunter einbegriffen. Ausdrücklich nennt die διαζύγια neben den συνοικέσια ein Schreiben des Patriarchen Kyrillos Lukaris, in dem er die Diözesen Zakynthos und Kephallonia vereinigt (1632) (6).

Nach Boué kosteten die Heiratsbewilligungen 5, 10 und 15 Piaster; wenn sich aber ein Hindernis durch Verwandtschaft ergab, wurden die Dispensen sehr teuer verkauft (7). Kurganov führt für die 1. Ehe die gleichen Zahlen an, für die 2. Ehe 25 bis 50 Piaster, für die 3. Ehe 50, 100 und 200 Piaster. Viel bescheidener sind dagegen die Angaben des von

(1) Oudot.
(2) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλ. Ἱεροσ. Σταχυολ., t. I, 477.
(3) S. oben S. 481.
(4) 838, 844.
(5) *Epistula de statu hodierno ecclesiae graecae,* Oxonii 1676, 48,
(6) Sokolov, *Eparchiaka,* 251.
(7) T. II, 261.

Kurganov in Anmerkung angeführten Basil: 1. Piaster für die 1., 10 für die 2. und noch mehr für die 3. Ehe (1). Die Taxe für die Ehescheidung war nach Kurganov in das Belieben des Bischofs gestellt. Wenn es sich um Dispensen handelte, ebenso; manchmal forderten die Bischöfe nach ihm auch ganz ausserordentliche Summen. Nach Filaret verlangten die Bischöfe für die 1. Ehe 10 bis 20, für die 2. Ehe mehr, für die 3. Ehe noch mehr (2).

Nach dem Gesetz von 1852 für das Königreich Griechenland sollte die Taxe für die 1., 2. und 3. Ehe ebenso wie für die Ehescheidung 3 Drachmen betragen (3). In den Kanonismoi wurde die Gebühr für die Ehebewilligung für die 1., 2. und 3. Ehe ununterschiedlich auf 10 Piaster festgesetzt. Für die Ehescheidung sollte sie je nach den Verhältnissen der Parteien bestimmt werden, aber nicht unter 100 Piaster betragen, die den Wohltätigkeitsanstalten und anderen gemeinnützigen Anstalten zukommen sollten (4).

7. *Die* πανηγύρεις

In den mittelalterlichen Urkunden begegnet das Wort « panegyris » in der Bedeutung von Markt, Messe die im Anschluss an das Fest eines viel verehrten Heiligen abgehalten wurde. So bestätigt Andronikos II. in einer Goldbulle dem Kloster Unserer Lieben Frau von Stelaria das Recht, am 8. Nov. die jährliche « Messe » zu Ehren der Engel abzuhalten (1287), (5) ebenso dem Kloster Philotheou die jährlich abgehaltene δημοτελὴς πανήγυρις in Neokastron am gleichen Tage (6). Die Goldbulle des Andronikos III. für die Kirche von Jannina bestätigt dieser, dass sie eine Messe hat zu Ehren des hl. Michael und der himmlischen Mächte, die 15 Tage dauert, vom Fest des hl. Demetrios bis zum 8. November (7).

(1) 535.
(2) 190.
(3) Giannopoulos, 63.
(4) Mansi, t. 40, c. 559.
(5) *Vizantijskij Vremennik,* t. XX, 1913, App. 12 ^{70}.
(6) Ibid., 15 ^{79}.
(7) *MM.* t. V, 85 sq.

Die Hälfte der Einkünfte davon sollte die Kirche, die andere Hälfte ihre Kleriker erhalten. Ebenso hatte das Kloster des hl. Georg in Skoplje einen « panagjur », der vom 8. November an 8 Tage dauerte. Die Klosterkirche sollte alle Abgaben von dieser Messe empfangen, sowie auch die Strafgelder und die Hälfte des Wehrgeldes (1). Manchmal wurden die Marktgebühren den Klöstern auch geschenkt, damit sie zum Unterhalt der Kirchenlichter dienen sollten (2).

Die « panegyreis » kehren dann sowohl in den Beraten wie in den Patriarchalschreiben wieder. Wir haben bereits oben gesehen, wie sie in letzteren immer im Verein mit den kanonika, den synoikesia, den zeteiai usw. unter den wichgeren Abgaben erscheinen (3). In den Beraten werden sie einmal aufgeführt, wo es sich um die Besitzungen des Metropoliten handelt und die Rede ist von den Weinbergen, Äckern, Mühlen, agiasmata, panegyreis, den Klöstern oder Kirchen gehörigen Häusern oder Werkstätten usw. (4). Hier liegt es am nächsten auch an einen zu den Kirchen gehörigen Platz, wo die « Messen » abgehalten wurden zu denken, oder aber an das Recht die « Messen » abzuhalten (?). Sodann erscheinen die panegyreis noch einmal wo die bischöflichen Abgaben aufgezählt werden: so in dem Berat des Metropoliten von Larissa, wo gesagt wird, alle sollen jährlich die ἄσπρα ἐλέους, ἁγιασμοῦ, ζητείας, πανηγύρεως geben (5). An dieser Stelle handelt es sich also um Abgaben, aber wie ich glaube, nicht so sehr um Abgaben von Märkten, Messen, als um Abgaben von den Einnahmen, die den Kirchen an ihren Hauptfesten zuflossen, vor allem, wo es sich um vielverehrte und starkbesuchte Kirchen und Festtage handelte (6). Dass in

(1) Novaković, 620 n. LXXIV; Jireček, 55; R. Grujić, *Vlastlistvo Svetoga Djordja kod Skoplja*, Glasnik Skopskog naučnog Društva, t. I, 1925, 73.

(2) Jireček, 55.

(3) S. oben S. 481.

(4) Gedeon, 93, n. 21; Amantos, 151/152.

(5) Gedeon, 93, n. 25.

(6) Einen Beleg für ähnliche Abgaben aus früherer Zeit finde ich nachträglich in dem von S. Kugéas herausgegebenen merkwürdigen Schriftstück, *Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des XV. Jahrhunderts*, Byz. Zschft., t. XXIII, 1920, 143-163. Hier verzeichnet der Schreiber die Summen, die er aus dem Einkommen der sechs Haupt-

späterer Zeit die Feier dieser Feste besonders hervorgehoben wurde und die an ihnen gemachten Einnahmen besondere Beachtung fanden, zeigen auch einige Dokumente, so z. B. ein Dekret des Patriarchen Kyrillos Lukaris vom Jahre 1632 für eine Kirche in Serrai, die zur Lavra gehörte und von einem Priestermönch dieses Klosters besorgt wurde (5). Dieser sollte die kirchlichen Einkünfte und Gebühren empfangen sowie, was sonst gegeben wurde für das Totengedächtnis und die Messen, sowie auch die zwei jedes Jahr am 18 Januar und 2 Mai abgehaltenen « panegyreis » (1).

In einer anderen Urkunde (1774) wird einem Priester in Andros die von seinem Onkel erbaute Kirche zugestanden und die Erlaubnis gegeben, in ihr die kirchlichen Verrichtungen vorzunehmen, sowie jährlich nach dem bisherigen Brauch am 26. September das Fest mit Zulauf des Volkes zu feiern (πανήγυριν συγκροτεῖν) (2).

Kabrda versteht die Abgabe von « Messe » oder Markt, oder von der Pilgerfahrt, die zu Ehren eines Heiligen in einer Kirche oder einem Kloster stattfand (3).

Die späteren Quellen erwähnen diese Einnahmen nicht mehr ausdrücklich.

8. *Die* ἁγιασμοί.

Neben den « panegyreis » treten in den Beraten auch die « agiasmoi » oder « agiasmata » auf, die in den Patriarchalschreiben nicht erwähnt werden. Auch sie erscheinen zweimal: in der Aufzählung der dem Metropoliten unterstellten Besitzungen und unter den Abgaben. An erster Stelle

---

kirchen in Thessalonike bezog oder zu beziehen berechtigt war, S. 156. Auf diese Weise wurde ihm sein Gehalt als Beamten der kirchlichen Metropole ausbezahlt. So empfing er bestimmte Summen von Festen (ἑορταί) und Patronatsfeiern (πανηγύρεις) wie Kougéas übersetzt (nn. 11, 27, 29, 42); von andern Einnahmequellen mache ich hier nur auf das κανίσχιον von den auswärts gelegenen Dörfern aufmerksam (n. 6).

(1) Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. XIV, 1930, 330.

(2) *Vizantijskij Vremennik*, t. XX, 1913, 232.

(3) 38.

scheint es sich um die heilkräftigen oder wunderwirkenden Quellen zu handeln, die bei den Kirchen oder Klöstern lagen und deren Wasser einen ertragreichen Handelsgegenstand bildete. Man könnte dann unter den δικαιώματα τῶν ἁγιασμῶν die dem Bischof davon zustehenden Abgaben verstehen.

An der zweiten Stelle sind aber wohl die Abgaben gemeint, welche die Gläubigen dem Bischof für die Besprengung mit geweihtem Wasser gaben. Die Priester machten die Runde jeden Monat durch die Häuser zum Zweck des « agiasmos » d. i. um sie mit geweihtem Wasser zu segnen, wofür sie ein kleines Geschenk erhielten (1). Die Bischöfe machten jedes Jahr eine Rundreise, in ihrer Diözese, um die verschiedenen Abgaben einzuziehen und « zugleich mit oder ohne Weihwasser und für Geld alle ihre Schafe von Haus zu Haus zu segnen » (2). In sehr drastischer Weise beschreibt der der Hierarchie allerdings wenig freundlich gesinnte Pouqueville, wie die Bischöfe bei ihrer Rundreise diese Weihe gegen den Willen der Gläubigen vollzogen und Geld dafür verlangten (3). Den Brauch berichtet auch K. Jireček (4). Kabrda führt beide Erklärungen als möglich an (5).

In den « Kanonismoi » werden die ὑποχρεωτικοὶ ἁγιασμοί verboten. Auch dies spricht dafür, dass es sich um zwangsmässige Segnungen mit geweihtem Wasser handelte.

9. *Die* ἐλέη.

Ausser den vorgeschriebenen Sammlungen (zeteiai) gab es freiwillige Gaben, die dem Metropoliten oder Bischof von den Gläubigen dargebracht wurden. Die Berate sprechen von ihnen als von den « Almosen » und bestimmen, dass die türkischen Beamten keine Steuern oder Abgaben von diesen

(1) Boué, 263.
(2) Boué, 262.
(3) *Voyage de la Grèce,* 2 éd., t. VI, Paris 1826, 190.
(4) K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren,* Prag 1876, 511.
(5) 37.

freiwilligen Gaben verlangen noch deren Darbringung verhindern dürfen (1). Sie bestanden sowohl in Naturgaben, wie Most, Butter, Honig, Öl als auch in Geld.

10. *Die Hinterlassenschaft der Bischöfe, Kleriker und Mönche.*

In den Beraten wird auch bestimmt, dass die Beamten den Metropoliten nicht hindern dürfen, wenn er die Hinterlassenschaft der verstorbenen Bischöfe, Kleriker, Mönche und Nonnen für die Kirche in Besitz nimmt (2). Diese Anordnung ist natürlich nicht so zu verstehen, dass die Hinterlassenschaft der Bischöfe, Kleriker und Mönche immer an die Kirche gegangen wäre. Bei den Priestern und anderen Klerikern, besonders wenn sie verheiratet waren, ging diese selbstverständlich an ihre Familie. Auch die Mönche hatten nach dem schon früh in die byzantinische Kirche eingedrungenen Brauch die Fähigkeit, über ihr Eigentum durch Testament zu verfügen. Die Bestimmung der Berate hat vor allem den Fall vor Augen, dass die Bischöfe, Kleriker und Mönche ohne gesetzmässige Erben verstorben waren. In diesem Fall ging ihre Hinterlassenschaft nicht an den Staat wie bei den übrigen Untertanen, sondern an die Kirche (3). Besondere Bedeutung hatte diese Anordnung bei den Bischöfen. Nach byzantinischem Kirchenrecht musste alles Vermögen, das dem Bischof nach seiner Weihe zugekommen war, falls er es nicht durch Erbschaft von Verwandten bis zum 4. Grad erworben hatte, an seine Kirche fallen; er konnte darüber nicht durch Testament verfügen (4). Freilich wurde diese Bestimmung in den späteren Zeiten oft vernachlässigt, aber die Patriarchen hatten doch eine Handhabe, ihre Ansprüche geltend zu machen. Vgl. z. B. das Synodalschreiben des Patriarchen Kallinikos (1700/1701),

(1) Gedeon, 90, n. 11; 92, n. 20; 93, n. 25; Kabrda, 54. n. 11; 56, n. 20; 57, n. 25.

(2) Berat für Larissa: Gedeon, 95, n. 33; für Novi-Bazar: ibid. 22/23; für Chios: Amantos 153; für Vidin: Kabrda 59 n. 31

(3) Kabrda 30.

(4) A. Mompherratos, Κληρονομικὸν δίκαιον τῶν κληρικῶν καὶ μοναχῶν, Athen, 1890, 144 sq.

durch das das Testament des Erzbischofs von Pogoniane ungültig erklärt wurde (1).

Auch in diesem Punkt führte die Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse um die Mitte des letzten Jahrhunderts wesentliche Änderungen ein. In Griechenland wurde den Bischöfen die Testierfreiheit eingeräumt, nachdem ihnen statt der bisher unbestimmten Bezüge ein festes Gehalt ausgesetzt worden war (2). In dem Patriarchat von Konstantinopel wurde jedoch durch die « Genikoi Kanonismoi » eine eigene Nachfolgeordnung eingeführt. Nach Abzug der für das Begräbnis, die Seelenmessen usw. erforderlichen Ausgaben, wurde die Hinterlassenschaft in drei Teile zerlegt: das 1. Drittel kam an die Metropole oder das Bistum des verstorbenen Kirchenfürsten und sollte zunächst der Sicherung des Unterhalts seiner Nachfolger dienen, das 2. Drittel kam an das Patriarchat, zur Hälfte für gemeinnützige Anstalten in Konstantinopel, zur Hälfte für das Patriarchat selbst. Das letzte Drittel kam an die Verwandten (3).

11. *Die Legate zu frommen Zwecken.*

Auch hier handelt es sich nicht um pflichtmässige Abgaben, sondern um freiwillige Zuwendungen. In den Beraten wird ausdrücklich das Recht des Metropoliten gesichert, fromme Stiftungen der Gläubigen durch letztwillige Verfügung bis zu einem Drittel des Wertes der Hinterlassenschaft für die Kirche in Empfang zu nehmen (4). Die Angelegenheit gehörte vor das mohammedanische Gericht, aber als Zeugen waren in dieser Sache auch Christen zugelassen (5).

Bei den Byzantinern war zunächst durch Gewohnheitrecht, dann durch die Kaisergesetzgebung vorgeschrieben worden, dass bei Fehlen eines Testaments und Erben in der geraden

(1) Ibid., 265-268.

(2) Freilich nicht ohne Schwierigkeiten; vgl. Mompherratos, loc. cit. 338. A. Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athen 1898, 338.

(3) Mansi, t. 40, 533.

(4) Gedeon, 93, n. 23; 96, n. 39; Amantos, 152, 154; Kabrda, 59, n. 36.

(5) Gedeon, 96, n. 39; Kabrda, 53, n. 5; 57, n. 23; cf. ibid. 30, 38.

Linie ein Drittel des Nachlasses εἰς ψυχικά, für das Seelenheil, d. i. für kirchliche Gedächtnisgottesdienste und Zuwendungen zu frommen und wohltätigen Zwecken verwendet werden musste (1). Als Brauch hat sich das auch nach dem Untergang des Reichs erhalten.

Dass der dritte Teil als obere Grenze der frommen Legate bestimmt wurde, stammt aus dem mohammedanischen Recht (2). Aus den kirchlichen Schriftstellern und den Berichten über den Zustand der griechischen Kirche ersieht man, dass die Sitte der Kirche beim Tode einen Teil der Habe zu hinterlassen, tatsächlich bestand. So berichtet Christophorus Angelus, dass die wohlhabenderen Christen bei ihrem Tode gewisse Güter wie Häuser, Äcker, Schafe, Geld und anderes der Kirche, deren Haupt der Patriarch ist, zu vermachen pflegen (3).

12. *Die* παρρησίαι *und* προθέσεις.

Durch die Berate wurden die Metropoliten auch berechtigt, die sogenannten « parresiai » und « protheseis » von den Erben der verstorbenen Christen einzuziehen (4). Bei Kabrda kann man nachlesen, in wie verschiedenen Formen diese Bezeichnungen auftreten und welche teilweise unmöglichen Erklärungen von ihnen gegeben worden sind (5). So erscheint bei manchen Autoren « parusija » statt des ersten, was mit « parousia » in Zusammenhang gebracht wird, und « portasija, portasi » statt des zweiten (was man von porta ableiten wollte !).

(1) E. F. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht,* München 1926, 312 sq.; E. Zachariä von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts,* 3. Aufl., 1892, 139 sqq.

(2) Kabrda 29; Th. W. Juvnboll-G. Baviera, *Manuale di diritto musulmano secondo la dottrina della scuola sciafeita,* Mailand 1916, 161 f. Dass diese Bestimmung nicht aus dem byzantinischen Recht stammt, sondern ursprünglich mohammedanisch ist, hat A. Nallino hervorgehoben, *Rivista degli Studi orientali,* t. IX, 1921, 130.

(3) 840. Vgl. auch Th. Smith, *Epistula de statu hodierno ecclesiae graecae,* Oxonii 1676, 48 sq.

(4) Gedeon, 93, n. 24; ibid. 21; Amantos, 152.

(5) 38 sq.

Es herrscht kein Zweifel, dass die oben angegebenen Lesungen die richtigen sind.

Häufig treten diese Ausdrücke in Verbindung mit den andern, « psychomeridion » und « sarantaliturgon », auf (1). Es handelt sich bei allen um Gebete und religiöse Feiern zum Seelenheil der Verstorbenen, darüber kann man nicht zweifeln. Nicht so einfach ist es genau zu bestimmen, was damit gemeint ist. « Parresiai » scheinen öffentliche Gebete für die Verstorbenen gewesen zu sein; so versteht es auch K. Jireček (2). « Prothesis » scheint mit dem gleichnamigen ersten Teil der byzantinischen Liturgie zusammenzuhängen. Es ist bekannt, dass hier das Gedächtnis derjenigen Lebenden und Verstorbenen stattfindet, für die die Messliturgie gefeiert werden soll, und dass gewöhnlich auch die verschiedenen Teilchen des zu wandelnden Brotes in diesem Vorbereitungsteil bestimmten Heiligen oder Personen zugeteilt zu werden pflegen. Von diesem Brauch aus fällt wohl Licht auf den Namen « prothesis » und diese Erklärung kann wohl auch eine Stütze finden in den uns erhaltenen Aufzeichnungen über den Haushalt der Grossen Kirche, in denen z. B. nach Verzeichnung eines Geschenkes des Grossen Rhetors gesagt wird: « καὶ ἐγράφη τὸ ὄνομα ἐκείνου ἐν τῇ προθέσει » — und in einem andern Fall: « καὶ ἐγράφη τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῇ προθέσει μνημονεύεσθαι » (3). Später wurde dann « prothesis » vielfach mit Seelenmesse gleichbedeutend.

Von den psychomeridia spricht ausdrücklich ein Synodaldekret des Patriarchen Kallinikos (1688), das beklagt, dass die Gläubigen nicht mehr wie früher die psychomeridia und Almosen zum Heile ihrer Seele der Grossen Kirche darbrächten, sondern andern Kirchen und Klöstern (4). Als Grund für dieses Nachlassen des frommen Eifers wird angegeben, dass die Gläubigen meinten, ihre Gaben würden für den Unterhalt des Patriarchen verwandt. Demgegenüber erklärt die Synode ausdrücklich, dass die Einkünfte die dem Patriarchen dienten

(1) *Ekthesis*, 131; Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prag 1876, 511.

(2) Jireček, ibid.

(3) Gedeon, Χρονικὰ τοῦ πατριαρχικοῦ οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ, Konstantinopel 1884, p. 168.

(4) *Ekkl. Al.*, t. 4, 1884, 570.

und die für die Kirche streng getrennt wären und dass die für das Heil der Seele gemachten Zuwendungen, die psychomeridia, die protheseis, die Almosen unter der Aufsicht besonderer Epitropen verwaltet und aufbewahrt würden. Als psychomeridia wird man also wohl die frommen Stiftungen für das Seelenheil im engeren Sinne, Stiftungen für die Abhaltung von Seelenmessen ansehen können. Beachtenswert ist auch eine Bemerkung des Metropoliten Filaret. Dieser sagt an einer Stelle von der Hierarchie in Bulgarien, die Bischöfe verlangten 50 bis 100 Piaster und mehr für die Gedächtnisfeier eines Verstorbenen als psychomeridion. Dieser Brauch bestehe aber nicht überall. Da aber die Verstorbenen sicher überall ein Totenamt erhielten, handele es sich in diesem Falle also um eine Auflage von 2,50 bis 5 Rubel für die Person des Verstorbenen. Man kann unter den Umständen verstehen, dass die psychomeridia in den « Allgemeinen Verordnungen » verboten wurden (1).

Schliesslich werden noch die sarantaliturga genannt, d. i. Gaben für die Abhaltung von Messen für das Seelenheil an 40 aufeinanderfolgenden Tagen (2).

Nach Boué (Maurer) « erhielten die Metropoliten und Bischöfe für eine Seelenmesse, Prothesis genannt 10 bis 50 Piaster, 10, 100 und 200 für eine Messe zu dem gleichen Zwecke, welche Sarantaliturgon heisst (40 Liturgien). Man führt sogar Fälle an, in welchen man 2000 Piaster für diese Verrichtung gezahit hat » (3). Es handelt sich hier, wie gesagt, nicht um eine Messe, sondern um 40 Messen.

13. *Andere Abgaben.*

Es gibt auch noch einige andere Abgaben, die bisweilen in den Dokumenten erwähnt werden. So die βοήθειαι, die sich

(1) Filaret, 190.

(2) Der Brauch Messen an 40 aufeinanderfolgenden Tagen für die Seelenruhe des Verstorbenen zu lesen, ist schon alt in der Ostkirche. Von Symeon von Thessalonich wird er — ebenso wie in der lateinischen Kirche die Sitte der sogenannten Gregorianischen Messen — auf den hl. Gregor den Grossen zurückgeführt.

(3) 261.

auch in einigen Beraten finden (¹). Vor allem wurden so die aussergewöhnlichen Auflagen genannt, die die Patriarchen von Konstantinopel bei besonders drückender Notlage ausschrieben und die man seit dem XVII. Jahrhundert bisweilen erwähnt findet. Vgl. z. B. das Synodalschreiben des Patriarchen Methodios (1670) durch das eine solche « boetheia » auferlegt und der vormalige Patriarch Dionysios zum « epistates » und « exarchos » dieser Auflage ernannt wurde (²). Ähnlich haben dann auch die Metropoliten und Bischöfe solche aussergewöhnliche Abgaben, die für zwei oder drei Jahre, ausgeschrieben zu werden pflegten, gefordert. Über die Erhebung einer solchen Auflage aus neuerer Zeit siehe das Schreiben des Patriarchen Anthimos VI. an den Metropoliten von Tirnowo (1849) (³). Die « Allgemeinen Verordnungen » untersagen den Metropoliten und Bischöfen solche Auflagen auszuschreiben.

In den Kanonismoi werden ferner die πωλήσεις γεδικίων ἱερατικῶν und die γεδίκια προσωπικά erwähnt. Gediki ist ein türkisches Wort und bezeichnet unter anderm emphyteutische und ähnliche Sachrechte am Eigentum eines andern (⁴). Es scheint sich aber hier um den Verkauf und den Besitz von Kirchenstühlen zu handeln (⁵). Die Kanonismoi verbieten derartigen Verkauf; die Laien gehörigen Rechte werden einfachhin abgeschafft, die Priester gehörigen fallen in das Eigentum der Kirche nach angemessener Entschädigung.

Schliesslich wären noch Abgabe bei der Kirchweihe (τὰ λόγῳ ἐγκαινίων ἐκκλησιῶν) und die δίσκοι zu erwähnen, die beide auch in den « Allgemeinen Verordnungen » verboten werden. Bei diesen « Tellern » handelte es sich wohl um Sammlungen, die in der Kirche veranstaltet wurden.

(¹) Kabrda, 39.

(²) Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. XIV, 1930, 327-330.

(³) J. Snegarov, Старият трновски црковен кодекс, Годишник на Софийския университет, Богословски Фак. VI, Sofia 1935, 38-40.

(⁴) Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λέξικον, t. III, Athen 1928, 778.

(⁵) So L. Petit in seiner Übersetzung der « Kanonismoi », Mansi, t. 40, 560. Auch das Schreiben des Patriarchen Agathangelos für die Diözese Brussa nimmt die Vermietung der Kirchenstühle als Recht des Bischofs in Anspruch und will ihm dies wenigstens für die Hälfte von ihnen gewahrt wissen. Sokolov, *Konstantinopolskaja Cerkov,* App. 90.

*
* *

Wir haben bis jetzt die einzelnen Abgaben, die sich in den Quellen finden, zu bestimmen und in ihrer Geschichte einigermassen zu verfolgen gesucht. Es bleibt nur noch übrig einen Gesamtblick auf das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel zu tun.

Herausgewachsen aus den freiwilligen Abgaben, welche die Christen seit den ersten Jahrhunderten der Kirche darbrachten, fortgebildet durch gewohnheitsmässig eingeführte oder missbräuchlich auferlegte Abgaben und Gebühren, erhielt es eigentlich erst im XI. Jahrhundert in der kaiserlichen und kirchlichen Gesetzgebung eine feste Grundlage. Die Kleriker, vor allem die Priester, die Klöster und die Laien wurden zur kirchlichen Steuer herangezogen. Auch in den Dokumenten tritt dieses dreifache « kanonikon » bisweilen zusammen auf.

Zu gleicher Zeit wurden auch eigentliche Gebühren, Abgaben für bestimmte Amtshandlungen des Bischofs mit festen Sätzen eingeführt, so für die Weihe, die Ehebewilligung usw. Es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass das reich ausgebildete staatliche Steuer-und Gebührenwesen, das gerade im XI. Jahrhundert neuen Umfang annahm, wenigstens im allgemeinen einen Einfluss auf die Ausbildung des kirchlichen Abgabenwesens ausübte, bisweilen wohl auch im einzelnen (kaniskion). Wenn auch die Summe der dem Bischof aus dem kanonikon der Priester, der Laien und der Klöster sowie der verschiedenen Gebühren zufliessenden Einkünfte nicht unbedeutend gewesen sein mag, — das kanonikon der Laien hing wohl freilich zum grossen Teil von ihrem guten Willen ab und das kanonikon der Klöster ist vielfach verhältnismässig gering; es scheint oft mehr Zeichen der Untergebung unter den Bischof als wirklicher Beitrag zu seinem Unterhalt gewesen zu sein — so haben doch in der byzantinischen Zeit, soweit man sehen kann, die Einnahmen aus den liegenden Gütern des Bistums immer noch die Hauptrolle gehabt. Ein Vergleich der byzantinischen Kloster- und andern Urkunden mit den serbischen verstärkt den Eindruck, dass in der byzantinischen Kirche wie das Pfarrwesen, so auch die damit eng zusam-

menhängende Abgabenordnung nur unvollkommen geregelt war. Wo die Ortspriester ohne sichern und festen Gehalt sind, ist es schwer zu erreichen, dass sie ihren Bischöfen feste Abgaben von einiger Bedeutung geben.

Während so die Abgaben zur byzantinischen Zeit für den Haushalt des Bischofs an zweiter Stelle kommen, gewinnen sie mit der Türkenherrschaft eine steigende Bedeutung. Der Grund liegt wohl einmal darin, dass die Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe die infolge der Auflagen der Hohen Pforte stets wachsende Last womöglich auf ihre Herde abzuwälzen suchten. Zum andern aber war die Stellung der Bischöfe ihren Gläubigen gegenüber eine andere geworden. Im byzantinischen Reich hatte der Kaiser selbst in allen wichtigen Fragen seine Autorität ausgeübt; der Staat hatte unmittelbar die Steuerkraft seiner Untertanen und zwar in starker Weise angespannt und es konnte ihm nicht daran liegen, dass diese auch von der Kirche zu sehr in Anspruch genommen wurde.

Der ottomanische Staat dagegen regierte seine fremdstämmigen und fremdgläubigen Untertanen vielfach durch ihre geistlichen Oberhirten; neben andern weitgehenden Befugnissen hatte er ihnen auch ein Besteuerungsrecht eingeräumt, zumal da auf dem Wege über die vorgeschriebenen oder gebräuchlichen « Geschenke » und Abgaben der Ertrag zum grossen Teile in seine Kasse floss. Er stellte dafür den kirchlichen Würdenträgern auch seine Macht zur Ausführung der darauf bezüglichen Bestimmungen zur Verfügung.

Die zur byzantinischen Zeit üblichen Abgaben und Gebühren sind alle in die spätere Zeit übergegangen, ja im Lauf der Jahrhunderte vermehrt worden. Dies ist klar für das kanonikon der Priester und das der Klöster, gilt aber auch für das kanonikon der Laien, wenn wir auch nicht im Einzelnen wissen, wie dies sich zu der « zeteia » genannten Abgabe entwickelt hat [1].

[1] Es ist ganz lehrreich mit diesen Abgaben des Patriarchats von Konstantinopel die in andern Patriarchaten bestehenden zu vergleichen. Ein Schreiben des Erzbischofs Paisios von Achrida bestimmt die Abgaben, die dem von der Synode zum Metropoliten von Italien ernannten Erzbischof Timotheus von Korytza zu geben waren (1566) — die Griechen und Albanesen des griechischen Ritus in Italien standen zeitweilig unter den Patriarchen-

Es ist jedoch vielleicht nicht zufällig, dass in den erhaltenen Patriarchalschreiben des XV. Jahrhunderts nur die « kanonika » der Priester und die « synoikesia » namentlich aufgeführt werden. Wenn es auch sicher ist, dass neben diesen damals andere Abgaben bestanden, wie sie zur byzantinischen Zeit bestanden hatten, so kann man doch darin ein Zeichen sehen davon, dass diese beiden Abgaben als die bezeichnendsten Einnahmen des Bischofs galten. Vielleicht hatte sich z. B. für die « zeteiai » eine feste Regel noch nicht herausgebildet. Mit dem XVI. Jahrhundert begegnet uns dann in den Urkunden die Formel von den « kanonika, synoikesia, panegyreis und zeteiai », denen später dann noch die « embatikia » zugefügt wurden.

Dieselben Abgaben, aber noch um andere vermehrt, findet man in den Beraten wieder. Hier werden zunächst die Ab-

---

Erzbischöfen von Achrida, die übrigens vielfach den Primat des Papstes anerkannten, vgl. Iv. Dujčev, За правата на охридскитѣ архиепископи отъ срѣдата на XVI в. върху нѣкой италийски области, Известия на Исторически дружество въ София, t. XIV, 151-171.

Hiernach mussten die Priester ihrem Oberhirten jährlich als kanonikon 5 karlia (carlino, neapolitanische Münze, die vom Herausgeber = 20 Kopeken bestimmt wird) geben, ferner den ἀποδεκατισμός von den Pfarren, die sie erhalten haben, sowie 5 karlia, weil er sie befreit hat von den staatlichen Abgaben und Fronen und zur Unterstützung der Kirche und des Erzbischofs. Weil er sie geweiht hat, müssen sie den δεκατισμός zahlen, ebenso aber auch die von früheren Erzbischöfen geweihten, die Hierodiakonen 3 karlia, die Leser 2. Ferner erhält der Bischof alle Abgaben von den Ehen, sowohl von den Griechen wie den Albanesen.

Die Laien müssen ihm von Getreide, Wein, Öl und den andern Früchten den ἀποδεκατισμός geben; für die 1. Ehe 3 karlia, für die 2. Ehe 6 karlia, für die 3. Ehe 12 karlia. Kein Priester darf eine Ehe einsegnen ohne Zustimmung und Schreiben des Bischofs oder seines Stellvertreters.

Von den andern kirchlichen Abgaben, den Begräbnissen, den Festen, der Krankenölung erhält der Bischof den Zehnten; bei der Reise Aufnahme und Verpflegung. *Vizantijskij Vremennik*, t. XIII, 1906, App., 137 [68-86 111-114].

Der Patriarch Gerasim von Ipek erhielt von dem Metropoliten Joasaph von Samokov nach eigenem Geständnis folgende Abgaben: von den Diözesen Samokov und Dupnitza jährlich je 50 Goldstücke, von Radomir 35 Goldstücke als « dank » (Abgabe) des Metropoliten. Ferner von der christlichen Bevölkerung als Abgabe jedes Jahr: 1) Abgabe für die Ehen; 2) Abgaben von den Kirchen (Sněgarov, *Historija na Ochridskata Archiepiskopija-Patriaršija,* Sofia 1932, 413 Anm. 1, glaubt es handele sich wahrscheinlich um

gaben aufgeführt, die von den Metropoliten und Bischöfen gesammelt, dann aber an das Patriarchat weitergeleitet und von diesem schliesslich an die Staatskasse abgegeben würden, die rüsum peškeš oder rüsum miri, sowie die zagari kasapgié. Von eigentlich kirchlichen Abgaben werden dann erwähnt die 12 aspra jährlich von jeder Familie, ein Goldstück jährlich von jedem Priester, die jährlichen « embatikia » von Kirchen und Dörfern, die Abgaben von den Klöstern, die « agiasmoi, zeteiai, panegyreis, » die Abgaben für die 1., 2., 3. Ehe, schliesslich die « Almosen » in Geld oder Naturgaben. In eigenen Paragraphen wird das Recht des Bischofs gesichert, Zuwendungen von Todes wegen bis zu einem Drittel des Nachlasses anzunehmen, Hinterlassenschaften der ohne rechtmässige Erben verstorbenen Bischöfe, Popen, Mönche, Nonnen für die Kirche zu beanspruchen, die von den Gläubigen für ihr Seelenheil

---

die « antiminsia »; sollte es sich aber nicht vielmehr um die « embatikia » handeln?); 3) Abgaben von der Priesterweihe oder der Weihe im allgemeinen; 4) Abgaben von den Dörfern und der Bevölkerung. D. Ichčiev, *Turksitě dokumenti na Rilskija Monastir'*, Sofia 1910, 324-325: Chudžet des Kadi von Ipek vom 27. Januar 1578.

Über die Abgaben im Patriarchat von Antiochien erhalten wir schliesslich Aufschluss aus einem von Chrysanthos, Συνταγμάτιον, 22-26 = *RP*, t. V, 550-555, als Formular abgedruckten, ursprünglich aber an den Metropoliten von Ptolemais und Exarchen von ganz Phönikien gerichteten Schreiben, wo ihm zugestanden wird: « Χωρηγεῖν τε τὰ ὑπὸ κανόνος καὶ ἔθους αὐτῷ ἀνήκοντα δίκαια, τῶν καρπῶν τὰς δεκάτας, τὰς εὐλογίας τῶν οἰκῶν, τὰ τῶν κεκοιμημένων μνημόσυνα, τὰς ἀπαρχὰς τῶν καρπῶν ἁπάντων, τῶν συνοικεσίων τὰ ἔθιμα, τὰ τῶν πανηγύρεων δικαιώματα, τὰς ζητίας, τὰ κανονικὰ τῶν ἐκκλησιῶν τε καὶ ἱερέων, καὶ εἴ τι τούτοις ὁμοιόν τε καὶ εἰθισμένον... ». Dies Dokument wird wohl dem Ende des XVII. oder Anfang des XVIII. Jahrhunderts angehören.

Man sieht aus diesem Vergleich, wie die Grundlinien die gleichen bleiben, zum Teil aber in Einzelheiten bemerkenswerte Verschiedenheiten bestehn. Im Patriarchat Antiochien waren die alten Abgaben, die Primitien, die Zehnten treuer bewahrt worden als in Konstantinopel, wenigstens was den Namen und die Art der Abgabe angeht; dies gilt übrigens noch heute, vgl. C. Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*. t. III, Rome, 524-527, und *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, col. 732. Wenn aber der Erzbischof Paisios behauptet, im Patriarchat Achrida gälten die gleichen Abgaben wie in Italien, so mag das in der Hauptsache wohl richtig sein, aber ob das auch für alle Einzelheiten galt, kann man wohl bezweifeln. Wenigstens legen die so häufig auftretenden Zehnten einen starken Einfluss des lateinischen Kirchenrechts nahe.

bestimmten « parresiai » und « protheseis » von den Erben zu verlangen. Dies Bild, das wir aus den Patriarchalschreiben und den Beraten erhalten, wird von den kirchlichen Schriftstellern und den Berichten, die wir über die Zustände des kirchlichen Lebens aus der damaligen Zeit haben, bestätigt und im einzelnen ergänzt.

Es ist kein Zweifel, dass aus diesem reich ausgebildeten Abgabenwesen den Bischöfen wenigstens in den bedeutenderen Diözesen ansehnliche Einkünfte zugeflossen sind. Wie hoch diese waren, können wir nur einigermassen schätzen, zumal da in den uns erhaltenen Angaben gewöhnlich auch die Einkünfte aus dem liegenden Besitz der Kirche einbegriffen sind. F.-C. Pouqueville gibt für den Anfang des XIX. Jahrhunderts eine Übersicht über den Klerus von Morea und seine Einkünfte. Nach seiner Aufstellung schwankte das Einkommen der Metropoliten zwischen 36000 (Argos) und 12000 Piaster (Monembasia). Das Einkommen der Bischöfe war bedeutend geringer; es überschritt fast nie 10000 Piaster, einzelne mussten sich mit 2000 und 3000 Piaster begnügen. (1) Bedeutend höher sind die Ansätze, die Maurer macht. Nach seinem Bericht über die Kirche Griechenlands konnte man die Bistümer bei der Befreiung in vier Klassen teilen, die von 80000 Piaster, die von 60000, die von 40000 und die von 25000 Piaster. Dazu waren noch die Erträgnisse aus den liegenden Gütern zu rechnen. (2) A. S. Lebedev führt eine Angabe an, nach der der Bischof von Kastoria von der Familiensteuer allein 12000 Rubel im Jahr eingenommen hätte. (3). Wenn M. d'Ohsson recht berichtet hat, hätte sich das Einkommen des Metropoliten von Smyrna auf jährlich anderthalb Million Piaster belaufen, was schwer glaublich klingt. (4)

Es ist wohl keine Frage, dass mit diesem Abgabenwesen manche Missbräuche verbunden waren. Die Angaben darüber finden sich so allgemein bei allen Berichterstattern, nicht nur den abendländischen, sondern auch den orthodoxen, dass man

(1) *Voyage de la Grèce,* 2e éd., t. VI, Paris 1826, 201.
(2) Bei Boué 262.
(3) 363.
(4) Angeführt von Silbernagel, 27.

daran nicht gut zweifeln kann ([1]). Die Gewinnsucht der Bischöfe und die von ihnen angewandten Mittel werden oft in schwarzen Farben geschildert. Ganz abgesehen davon, dass man aber diese Urteile nicht ohne Weiteres verallgemeinern darf und dass es schwer zu bestimmen ist, wieweit diese Misstände wirklich allgemein bestanden, muss man auch die bedrückte Lage der griechischen Kirche im Auge behalten, der man es zum Verdienst anrechnen muss, dass sie unter der langen Herrschaft des mohammedanischen Eroberers das christliche Leben überhaupt erhalten hat. Immerhin lag in dem Umstand, dass die Festsetzung des Betrags der Abgaben zum grössten Teil in das Belieben des Bischofs gestellt war, eine Gefahr und eine Versuchung, der manche erlagen. Es war deshalb ein gewaltiger Fortschritt, als man um die Mitte des letzten Jahrhunderts mit der bisherigen Ordnung ein Ende machte und an die Stelle des Ertrags der unsicheren und wechselnden Abgaben den Bischöfen ein festes Gehalt aussetzte.

In Griechenland wurde diese einschneidende Neuerung eingeführt durch das Gesetz VI vom 9. Juli 1852 ([2]). Dadurch wurde bestimmt, dass der Metropolit von Athen jährlich 6000, die Erzbischöfe je 5000, die Bischöfe je 4000 Drachmen jährlich erhalten sollten ([3]). Die bisher empfangenen Abgaben, die « embatikia, philotima » und andern Abgaben wurden abgeschafft mit Ausnahme der folgenden Gebühren: 1. Für jede Eheerlaubnis (ohne Unterschied zwischen der 1., 2. und 3. Ehe) 3 Drachmen; 2. für jedes Ehescheidungsdekret 3 Drachmen; 3. für jedes ohne Namen erlassene Epitimion 3 Drachmen.

Gewahrt blieb den Bischöfen das Recht für die von ihnen vollzogenen kirchlichen Verrichtungen die Epitrachilgebühren zu empfangen.

([1]) Wenger, *Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche*, Berlin 1839, 8 sq.; Kurganov, *Pravoslavnyj Sobesědnik* 1873, I, 62; Pitzipios, *L'Église Orientale*, Rom 1855, t. III, 140; Boué, 262; Filaret 158; Lebedev 364; Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, 511-513; Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. VI, 190 sq.

([2]) Vgl. Giannopoulos, 63.

([3]) Ibid.

Kurze Zeit später fand die Reform auch im Patriarchat von Konstantinopel Eingang [1]. Auch hier wurden dem Patriarchen und den Bischöfen feste Gehälter ausgesetzt. Für den Patriarchen belief sich dies auf 1/2 Million Piaster, für die Metropoliten und Bischöfe schwankte es nach den einzelnen Diözesen zwischen 100000 und 12000 Piaster. Jeder Pfarrpriester sollte ausserdem seinem Bischof jährlich 10 Piaster als « kanonikon » geben, aber alle andern bisher pflichtmässigen Abgaben zu fordern, war verboten. Für die Eheerlaubnis war unterschiedslos eine Gebühr von 10 Piastern festgesetzt. Wurde der Bischof zur Feier der Liturgie, zur Abhaltung eines Begräbnisses, zur Eheeinsegnung eingeladen, war die Höhe des Reichnisses frei, sollte aber nicht unter 50 Piaster betragen. Der Ertrag der Gebühren für die Ehescheidungsdekrete — die nicht unter 100 Piaster gehen sollten — sowie für gewisse andere Dekrete wurde für die Wohltätigkeits- und gemeinnützigen Anstalten der Eparchie bestimmt. Dagegen wurden untersagt: αἱ πωλήσεις γεδικίων ἱερατικῶν, αἱ βοήθειαι κατὰ διετίαν ἢ τριετίαν, τὰ ἱερατικὰ φιλότιμα, τὰ ἐμβατοίκια, οἱ δίσκοι, οἱ ὑποχρεωτικοὶ ἁγιασμοί, τὰ ψυχομερίδια, τὰ λόγῳ ἐγκαινίων ἐκκλησιῶν, τὰ ἐπὶ συγχωρήσει κεκωλυμένων γάμων, τὰ ἀπὸ χειροτονιῶν ἱερατικῶν, τὰ ἀπὸ ἡγουμενικῶν ἀποκαταστάσεων und alle andern ähnlichen Abgaben.

Mit dieser Neuordnung war die Rolle, die die bischöflichen Abgaben im Patriarchat Konstantinopel während langer Jahrhunderte gehabt hatten, zu Ende. Die Sorge für den Unterhalt des Bischofs war grundsätzlich auf eine neue und festere Unterlage gestellt worden. In der tatsächlichen Durchführung ging es freilich nicht ohne Schwierigkeiten ab.

E. Herman S. I.

(1) Mansi, t. 40, c. 559.

Le Commentaire de Menochius sur l'Apocalypse traduit en syro-chaldéen

(Cambridge Add. 1970)

Jean Étienne Menochius [1], né à Pavie en 1575, fut admis dans la Compagnie de Jésus le 25 mai 1594, et mourut à Rome le 4 février 1655. Il fit paraître en 1630, à Cologne, un commentaire sur toute la Bible: *Brevis explicatio sensus litteralis s. Scripturae (ex) optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta,* qui a joui d'un succès extraordinaire. Le commentaire est sobre, sur le texte de la Vulgate, fréquemment corrigée ou expliquée d'après l'hébreu et le grec; les notes sont vraiment explicatives et non une surcharge du texte sacré. Une brève notice introduit les différents livres, et un résumé du contenu précède chaque chapitre; c'est ce souci constant de la clarté et de la concision qui a valu aux commentaires de Menochius d'innombrables éditions.

En étudiant les manuscrits syro-chaldéens du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš [2], j'y ai trouvé le commentaire de Menochius sur l'Apocalypse, traduit de l'arabe en chaldéen; ce commentaire y a joui d'un même succès, puisqu'il s'y rencontre trois fois. Aussi, en parcourant le catalogue des manuscrits syriaques de la bibliothèque de l'université de Cambridge, mon attention fut attirée sur la description de *Add.* 1970, volume chaldéen, contenant « a brief commentary » de la Révélation de s. Jean. « Le texte [sacré], continue W. Wright, diffère tout à fait de celui de l'édition de Lee... La préface est incomplète; mais au folio 114 *a* il est dit que ce

(1) Cf. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus. Bibliographie* t. V (1894) col. 948-955. H. Hurter, *Nomenclator literarius* III³ (1907) col. 1060-1063. *Dict. Bible Vigouroux* IV, col. 973.

(2) *Catalogue de la Bibliothèque Syro-chaldéenne du couvent de N.-D. des Semences près d'Alqoš* (Iraq). Rome, « *Angelicum* », Salita del Grillo 1 (1929).

livre de la Révélation fut écrit en grec et traduit en latin, ensuite en arabe, et de l'arabe en syriaque »; suivent deux longs extraits du commencement (f. 3*a* et *b*) et de la fin (f. 114*a* jusqu'au f. 115*b*)(¹). Je soupçonnais qu'il pourrait bien s'agir du commentaire littéral succinct de Menochius; soupçon bientôt confirmé par la comparaison avec l'original latin. Je demandai alors au couvent de N.-D. des Semences copie des trois premiers chapitres; et la collation de ce texte avec l'extrait de Cambridge aboutit au même résultat. Le manuscrit syro-chaldéen Cambridge Add. 1970 contient le commentaire de Menochius sur l'Apocalypse, et provient d'un des villages de la plaine de Mossoul, sinon d'Alqoš même.

***

Jusqu'ici six manuscrits chaldéens de ce commentaire me sont connus.

A Notre-Dame des Semences il y a trois exemplaires: cod. 19 (en appendice) sans date; cod. 46, achevé le 2 juillet 2107 des Grecs (1796 de notre ère) à Téleskof par Auraha ⟨= Abraham⟩ fils de Marbena; et le cod. 47, sans date et incomplet à la fin (²).

A ʿAqra (96 Km. au N.-E. de Mossoul) dans la résidence épiscopale des Chaldéens j'ai vu deux autres exemplaires de ce commentaire. Dans le catalogue de ʿAqra, qui vient de paraître dans cette revue (³), ils figurent sous les numéros 12 et 13. Tous les deux ont été écrits par Jacques, fils du prêtre Kanoun, de la famille Naggarē, du village de Barzānē, le premier en 1832, l'autre en 1859.

Enfin Mingana, sous le n. 492, décrit un exemplaire qui vient également d'Alqoš, où il a été copié en 1875 par Israël, fils du prêtre Hormizd, fils du diacre Michel de la famille Audo (⁴).

(¹) W. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, I (1901) pp. 43-47 (texte cité p. 44).

(²) Cf. *op. cit.* p. 11 et 20.

(³) Cf. *supra* p. 368-406.

(⁴) *Catalogue of the Mingana Collection of Mss.*, vol. I, col. 907. A. Mingana renvoie ici au n. 485, col. 897 pour plus de détails au sujet du scribe. Celui-ci se dit lui même « écolier: ܐܣܟܘܠܐ» en 1876, date du n. 485; à ce moment, jeune scribe, il n'avait pas vingt ans. Il ne s'agit donc pas d'un frère du Patriarche Joseph VI Audo (né en 1790), comme l'affirme erronément Mingana. Il écrit « aux jours de Mar Joseph Audo Ca-

Le traducteur chaldéen est nommé dans l'introduction, qui manque au volume de Cambridge. Il s'appelle: ܡܣܟܢܐ ܨܘܡܐ ܕܡܢ ܦܝܘܙ ܩܪܝܬܐ « le prêtre Ṣaumou du village de Pioz ». Pioz est aujourd'hui un petit village, situé à environ une heure à l'est d'Alqoš (1). Le prêtre Ṣaumou vivait dans la première moitié du XVIIIe siècle; s'il faut en croire le témoignage de Mingana, il mourut en 1742 (2). Il a écrit un poème sur la peste qui dévasta son village en 1738 (3); il augmenta, après Joseph II, le « discours accouplé » (ܡܐܡܪܐ ܙܘܓܝܐ) de Barhebraeus (4); il avait donc quelque talent littéraire, et en tout cas connaissait très bien le chaldéen.

Le prêtre Ṣaumou n'a pas connu le texte original latin de Menochius, mais une traduction arabe faite par le prêtre Pierre, fils de Jean, Syrien d'Alep, élève du collège romain de la Propagande, comme on le verra par l'en-tête suivant, qui manque au manuscrit de Cambridge.

ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ	In nomine Patris et Filii et
ܕܩܘܕܫܐ ܚܕ ܐܠܗܐ ܐܡܝܢ ܀	Spiritus Sancti, unius Dei. Amen.
ܡܫܪܝܢܢ ܒܥܘܕܪܢܗ ܕܐܠܗܐ	— Incipimus auxiliante Deo ex-
ܡܪܝܡܐ ܠܡܟܬܒ ܦܘܫܩܐ	celso scribere commentarium Apo-
ܕܐܦܘܩܠܝܦܣܝܣ ܕܡܪܝ، ܝܘܚܢܢ	calypsis s. Ioannis Apostoli, quem
ܫܠܝܚܐ ܕܟܢܫܗ ܡܟܠܗ ܡܢ	collegit ex doctrinis Patrum sanc-
ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܐܒܗܬܐ ܩܕܝܫܐ	torum, cum multis ⟨aliis⟩ libris
ܥܡ ܣܘܓܐܐ ܕܟܬܒܐ	sanctis, Pater monachus reveren-

tholicos Patriarche de l'Orient », mort en 1878, dont il est l'arrière-neveu, comme il le dit expressément dans le même colophon: « fils de feu le prêtre Hormizd, fils du diacre Michel, frère du patriarche Mar Joseph ». Israël Audo, écolier et jeune scribe en 1875-6, est le vénéré pasteur actuel de Mardin, Mgr. Israël Audo (né en 1859). Cf. J. Tfinkdji, *L'Église Chaldéenne Catholique* (1913) p. 62-63.

(1) La Statistique des catholiques de rite chaldéen du patriarcat de Babylone publiée ici (IV, 1938) ne donne pour Pioz que 25 fidèles (p. 272). Il y a en outre quelques Jézidis et quelques Nestoriens; en tout une trentaine de maisons.

(2) *Op. cit.* col. 907.

(3) Cf. mon *Catalogue d'Alqoš*, cod. 19.

(4) Cf. *ibid.* cod. 310 et 312.

ܕܢܨܝܚ، ܐܒܐ ܚܟܝܡܐ ܡܦܩܪܐ
ܘܡܠܦܢܐ ܪܒܐ ܝܘܚܢܢ
ܐܣܛܦܢܘܣ ܡܝܢܘܟܝܘܣ
ܝܫܘܥܝܐ. ܘܬܪܓܡܗ ܕܝܢ ܡܢ
ܠܫܢܐ ܠܛܝܢܝܐ ܠܥܪܒܝܐ ܩܫܝܫܐ
ܦܛܪܘܣ ܒܪ ܝܘܚܢܢ ܣܘܪܝܝܐ
ܚܠܒܝܐ ܬܠܡܝܕܐ ܕܐܣܟܘܠܐ
ܐܢܬܫܪ (1) ܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܐܝܬܝܗ̇ ܒܪܗܘܡܐ ܪܒܬܐ.
ܬܘܒ ܕܝܢ ܬܪܓܡܗ ܡܢ ܠܫܢܐ
ܥܪܒܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ ܩܫܝܫܐ
ܨܘܡܘ ܕܡܢ ܦܝܘܙ ܩܪܝܬܐ ܒܝ.
ܡܫܬܪܝܢܢ ܒܐܠܗܐ.

dus et doctor magnus *Ioannes Stephanus* MENOCHIUS Iesuita; eum vero traduxit ex lingua latina in arabicam sacerdos *Petrus,* filius Ioannis Syri Aleppensis, ⟨quondam⟩ alumni collegii de Propaganda Fide, quod est in Roma magna; iterum vero traduxit eum ex lingua arabica in syriacam sacerdos *Saumou* e pago Pioz. In Deo aggredimur ⟨opus⟩.

Le traducteur arabe, Pierre Jean Missercià, Syrien d'Alep, entra au Collège de la Propagande le 22 juillet 1700, âgé de 16 ans. Il y fut ordonné prêtre et conquit le doctorat en théologie. De caractère un peu fermé, semble-t-il, et soupçonneux, mais vertueux et pieux avec une tendance au scrupule, il laissa bon souvenir au collège de la Propagande, qu'il quitta, après neuf années d'études, le 9 juin 1709 (2). La traduction arabe du commentaire de Menochius

(1) En arabe إِنْتِشَار : *propagation.*

(2) Je dois ces renseignements au Rév. Qas JOSEPH BABANA, élève chaldéen de la Propagande, qui a trouvé dans l'*Elenco degli alunni dal 1633 al 1753* (Arch. du Collège de la Prop.) I. p. 214 la précieuse note suivante: « Pietro Giovanni Missercià di rito siriano nato in Aleppo entrò in Collegio il di' 22 Luglio 1700 sendo in età di anni 16. Sa la lingua arabica. Prestò giuramento li' 9 di Gennaro 1702. È stato ordinato sacerdote secondo il suo rito. Ha studiato con assidua applicazione ed ha difeso pubblicamente le conclusioni cosi di filosofia come di Teologia polemica con applauso, e ricevuta la laurea dottorale. Egli è d'umor malinconico, sospettoso, ed alquanto stizzoso e risentito nel suo modo di parlare; ma dopo esserne stato avvertito, corretto e penitenziato, pare che sia alquanto emendato. Nel resto mostra buona indole e disposizione alle virtù e si può sperare bene di lui; se pure li scrupoli da' quali dopo ch'è sacerdote vien in qualche modo travagliato, non gli daranno fastidio. Parti li' 9 Giugno 1709. Ebbe per viatico scudi 50, per vestiaria 25 e 5 per cose di divozione ».

sur l'Apocalypse daterait de 1713 (1). Jusqu'ici je n'en ai retrouvé aucun manuscrit; ni P. Sbath ni A. Mingana ne le mentionnent (2); et je ne crois pas que le texte arabe ait jamais été imprimé.

***

Bien que la traduction syriaque n'ait pas été faite sur l'original, elle peut cependant être appelée très littérale, comme on le constatera par les extraits suivants, auxquels je joins le texte latin de Menochius (3). Les renvois aux auteurs anciens, latins et grecs, sont omis, ainsi que les passages trop techniques se référant aux textes originaux, hébreu et grec. Les traducteurs, arabe et chaldéen, ont voulu être compris et utiles à leurs lecteurs.

Après l'en-tête qu'on vient de lire — et qui est écrit en rouge, d'après la coutume ordinaire des manuscrits chaldéens — se trouve le titre de l'ouvrage: ܐܦܘܩܠܘܦܣܝܣ ܕܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܫܠܝܚܐ: *Apocalypsis sancti Ioannis Apostoli*. Suit une *notice* au sujet de ce livre: ܡܘܕܥܢܘܬܐ ; c'est l'introduction par laquelle commence le manuscrit de Cambridge, introduction reproduite par Wright, *l. cit.* p. 44.

ܡܢ ܫܘܪܝܗ ܠܒܪ ܕܦܣܘܩܐ ܥܕ:
ܕܫܠܡ ܪܝܫܐ ܬܠܝܬܝܐ ܡܪܬܐ
ܡܙܗܪ ܝܘܚܢܢ ܠܡܗܝܡܢܐ.
ܘܟܐܐ ܠܒܪ ܘܡܟܬܫ ܘܡܬܪܨ

Ab initio libri usque ad caput quartum exclusive (4), exhortatur sanctus Ioannes fideles suos, ac corripit corrigitque mores septem

(1) Dans un commentaire arabe de l'Apocalypse publié à Beyrouth en 1870 par le prêtre maronite Joseph d'Alep, il est dit à la p. 46-47 de la préface à propos de Menochius « que le commentaire du Nouveau Testament a été traduit en entier par le professeur Boutros (= Pierre) prêtre syrien d'Alep en l'an 1713 ». Renseignement dû au docte prélat syrien, Mgr. Paul Hindo, procureur du Patriarche syrien à Rome.

(2) En parcourant ces catalogues on trouvera que Cornelius a Lapide a été plus fréquemment traduit ou adapté en arabe; on en rencontre de nombreux manuscrits.

(3) Je suis l'édition de Venise 1722, t. II. p. 280 sq. Ce n'est pas l'édition qu'a pu suivre le traducteur arabe (1713); mais ce détail n'a pas d'importance, comme on le verra par le parfait accord entre le texte latin cité et la traduction chaldéenne.

(4) La version syriaque porte: *usque ad finem capitis tertii*, expression synonyme.

ܠܪ̈ܫܢܐ ܕܫܒܥ ܥܕ̈ܬܐ ܗܢܝܢ
ܕܒܟܠܗ ܐܣܝܐ ܘܠܫܒܥܐ
ܐܦܣܩܘܦ̈ܝܗܝܢ. ܘܡܢ ܫܘܪܝܗ
ܕܨܚܚܐ ܪܒܝܥܝܐ ܥܕܡܐ ܕܫܠܡ
ܣܦܪܐ ܡܬܢܒܐ ܥܠ ܨܒ̈ܘܬܐ
ܕܥܬ̈ܝܕܢ ܕܢܗܘ̈ܝܢ ܒܟܠܗ
ܥܕܬܐ܀ ܘܕܝܠܐܝܬ ܒܫܘܠܡܗ
ܕܥܠܡܐ ܒܙܒܢܗ ܕܒܪ ܐܒܕܢܐ.
ܟܬܒܗ ܕܝܢ ܝܘܚܢܢ ܠܚܙܘܐ ܗܢܐ
ܝܘܢܐܝܬ. ܒܓܙܪܬܐ
ܦܛܡܘܣ. ܒܫܢܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ܀
ܨ̈ܙ܀

episcoporum et ecclesiarum Asiae. — Deinde vero a capite quarto usque ad finem libri, prophetat de rebus in Ecclesia futuris, maxime sub finem mundi tempore antichristi ([1]). — Scripta est graece ([2]) in insula Patmo, sub annum Christi nonagesimum septimum.

ܨܚܚܐ ܩܕܡܝܐ

Caput primum

ܡܕܒܪܢܘܬܐ܀ ܣܐܡ ܠܪܫ
ܡܕܡܐܬ ܙܘ̈ܗܝ ܕܟܬܒܐ
ܘܡܫܠܚܘܬܗ. ܕܬܪܬܝܢ ܕܝܢ
ܡܫܬܟܚܐ ܥܠ ܡܬܗܕܢܘܬܗ
ܘܡܫܬܪܪܢܘܬܗ ܠܘܬ ܫܒܥ
ܥܕ̈ܬܐ ܗܢܝܢ ܕܒܐܣܝܐ.
ܕܬܠܬ ܣܐܡ ܒܘ̈ܕܪܐ ܗܢܘܢ
ܕܡܫܘܡ ܥܒܪܐ ܕܚܙܘܐ ܩܕܡܝܐ.
ܗ̇ܘ ܕܚܙܝܗܝ. ܗܘ ܡܫܝܚ.
ܒܗ̇ܝ ܕܡܫܬܒܚܐ ܥܠ ܨܘܪܬܗ
ܫܒܝܚܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗ̇ܝ ܕܚܙܗ̇

[ ] Proponitur libri titulus et elogium, deinde subditur eius dedicatio ([3]) septem Asiae Ecclesiis. Tertio est prologus continens narrationem primae visionis ([4]); describit enim speciem gloriosam Christi, quam vidit in medio septem candelabrorum, id est septem Ecclesiarum Asiae.

([1]) En syriaque: *tempore filii perditionis,* d'après II *Thess.* II, 3; encore une fois expression synonyme.
([2]) Le traducteur écrit en termes plus explicites: *Scripsit vero Ioannes visionem hanc graece.*
([3]) En syriaque: *eius directio et missio.*
([4]) Le syriaque ajoute: *quam vidit ille Ioannes.*

ܒܡܬܠܬܐ ܕܫܒܥ ܡܢܪ̈ܬܐ
ܗܢܘ ܕܝܢ ܫܒܥ ܥܕ̈ܬܐ ܗܢܝܢ
ܕܒܐܣܝܐ.

(ܐ) ܓܠܝܢܐ ܗܢܘ ܕܝܢ ܚܙܘܐ
ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܢܘ ܕܝܢ ܢܣܝܒ
ܡܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܿܘ ܕܝܗܒܗ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܗ̄: ܗܿܘ ܕܝܗܒ
ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܕܢܘܕܥ
ܕܢܓܠܝܘܗܝ, ܘܢܘܕܥܝܘܗܝ, ܠܘ
ܦܪܝܣܐܝܬ ܘܒܒܝܢ ܒܓܠܐ.
ܠܥܒܕܘ̈ܗܝ, ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܟܪ̈ܣܛܝܢܐ.
ܒܗܿܘ ܡܐ ܕܘܿܠܐ ܕܢܗܘܐ
ܡܣܪܗܒܐܝܬ ܗ̄: ܒܗܿܘ
ܡܐ ܕܡܫܬܪܐ ܕܢܗܘܐ
ܡܣܪܗܒܐܝܬ. ܟܕ ܠܐ ܒܥܓܠ
ܗܘ ܕܢܫܬܠܡ ܡܣܪܗܒܐܝܬ.
ܪ̄ܡܙܗ ܘܫܕܪܗ ܗ̄: ܡܫܝܚܐ
ܗܘ, ܠܚܙܘܐ ܗܢܐ ܘܫܕܪܗ.
ܒܝܕ ܐܝ̈ܕ, ܡܠܐܟܐ ܠܥܒܕܗ
ܝܘܚܢܢ ܗܢܐ ܒܪ ܓܠܝܢܐ
ܘܚܙܘܐ ܗܘܬ ܬܠܝܬܝܘܬܐ
ܡܩܕܫܬܐ ܠܡܫܝܚܐ ܠܦܘܬ
ܐܢܫܘܬܐ ܘܡܫܝܚܐ ܬܡ ܚܘܝܗ
ܠܡܠܐܟܐ. ܘܡܠܐܟܐ ܕܝܢ ܚܘܝܗ
ܠܝܘܚܢܢ. ܘܝܘܚܢܢ ܠܥܕ̈ܬܐ.

(1) *Apocalypsis*. Revelatio [1]. *Iesu Christi*. A Iesu Christo accepta. *Quam dedit illi Deus*. Deus Pater dedit Christo. *Palam facere*. Ut eam palam faceret et revelaret, non aperte, sed per aenigmata et symbola [2]. *Servis suis*. Christianis. *Quae oportet fieri cito*. Quae cito incipient fieri, licet *non cito* sint *finem habiturae*. *Et significa(vi)t*. Christus. *Mittens*. Hanc Apocalypsim sive prophetiam [3]. *Per angelum suum servo suo Ioanni*. Revelavit ergo hanc Apocalypsim tota Trinitas Christo secundum humanitatem, Christus Angelo, Angelus Ioanni, Ioannes Ecclesiae. —

[1] En syriaque: *Revelatio, id est: visio*.

[2] Le syriaque omet les derniers mots, et porte: *non clare neque aperte*.

[3] Le traducteur a bloqué: *Et significavit et misit eam, id est: Christus ostendit visionem hanc et misit eam*.

(ܒ) ܗܘ ܕܐܣܗܕ ܒܡܠܬܐ
ܕܐܠܗܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܗܘ̇ ܕܟܬܒ
ܠܗܢܐ ܓܠܝܢܐ ܘܐܣܗܕ
ܕܐܝܬܘܗܝ, ܡ̣ܢ ܐܠܗܐ.
ܘܣܗܕܘܬܗ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.
ܗ̄ : ܝܘܚܢܢ ܟܬܒ ܠܓܠܝܢܐ ܗܢܐ
ܗܘ̇ ܕܐܝܬܘܗܝ, ܣܗܕܘܬܗ
ܕܡܫܝܚܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܡܫܝܚܐ
ܚܘܝܘ ܠܡܠܐܟܐ. ܘܡܠܐܟܐ
ܕܝܢ ܠܝܘܚܢܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܢ
ܡ̣ܢ ܩܕܝܡ. ܘܟܠܗܝܢ ܕ̈ܚܙܘܬܐ
ܗܢܝܢ ܕܚܙܐ ܗܢܘ ܕܝܢ ܝܘܚܢܢ ܟܕ
ܚܘܝܘ ܐܠܗܐ ܠܗܠܝܢ ܚܙ̈ܘܢ.

(ܓ) ܛܘܒܘܗܝ, ܠܡܢ ܕܩܪܐ
ܘܫܡܥ ܡ̈ܠܐ ܕܗܕܐ ܢܒܝܘܬܐ.
ܟܐܡܬ ܐܡܪ ܕܝܐܝܬܐ ܗ̇ܝ,
ܕܬܬܩܪܐ ܐܢ ܡܬܝܕ̈ܥܢ ܗܠܝܢ
ܟܬ̈ܒܬܐ ܕܟܬܝ̈ܒܢ ܗܪܟܐ
ܘܢܬܢܛܪ̈ܢ ܘܢܬܥܒ̈ܕܢ. ܘܢܛܪ
ܟܠ ܕܟܬܝܒ ܒܓܘܗ̇. ܟܕ
ܡܫܡܠܐ ܠܦܘ̈ܩܕܢܐ ܐܝܠܝܢ
ܕܝܗܒܝܢ ܡܢܪ̈ܬܐ ܘܪܝܫܐ ܒܢ̈ܝ
ܪ̈ܝܫܐ ܬܪܝܢܐ ܘܬܠܝܬܝܐ
ܠܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܕܐܣܝܐ
ܘܥ̈ܕܬܗ̇. ܘܐܦ ܟܕ ܢܛܪ ܠܟܠ
ܕܟܬܝܒ ܒܓܘܗ ܗܕܐ ܢܒܝܘܬܐ
ܟܕ ܒܡܘܕܥܐ ܘܒܦܘܠܚܢܐ
ܐܝܟܢܐ ܕܝ̈ܐܐ ܒܡ̈ܠܐ
ܕܐܠܗܐ ܘܗܕܐ ܕܝܢ ܕܡܠܝܐܝܬ

(2) *Qui testimonium perhibuit verbo Dei.* Qui scripsit hanc revelationem et testatus est illam a Deo esse. *Et testimonium Iesu Christi.* Qui Ioannes scripsit hanc revelationem, quae est testimonium Christi, nam a Christo Angelo revelata est, ab Angelo autem Ioanni, ut proxime diximus. *Quaecumque vidit.* Scilicet Ioannes, cum illi hae visiones obiectae sunt.

(3) *Beatus qui legit et audit verba prophetiae huius.* Quasi dicat: magnopere expedit ea quae hic habentur legere, cognoscere et servare. (*Et*) *servat ea quae in eo scripta sunt.* Tum ea exsequendo, qualia sunt monita quae dantur cap. 2 et 3 episcopis et ecclesiis Asiae, tum ea in memoria devote servando, ut decet verbum Dei, praesertim cum sic praedicit futura, ut simul mores informet. *Tempus enim prope est.* Pro « tempus » in graeco est καιρός, id est, opportunitas, quasi dicat: Beatus est qui hanc prophetiam

ܟܕ ܥܠܝܡܐ ܘܢܛܪܐ ܡܬܬܥܕܐ ܗܘܐ ܥܠ ܙܒܢܘܬܐ ܕܢܬܕܢܝܢ. ܗܟܢܐ ܒܥܕܢܐ ܠܗ̇ ܕܡܬܦܪܥ ܠܐܢܫܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܥܕܢܐ ܓܝܪ ܩܪܒ. ܗܘܝܐ ܕܝܢ ܫܠܡ ܘܚܠܐ. ܐܡܪ. ܘܙܒܢܐ ܘܫܥܬܐ ܩܪܒܬ. ܒܐܡܬ ܐܡܪ. ܠܘܩܒܠ ܗܘ̇ ܠܡܬ ܕܢܩܪܐ ܠܗܕܐ ܢܒܝܘܬܐ ܘܢܛܪܝܗ̇ ܡܛܠ ܕܩܪܝܒ ܗܘ ܙܒܢܐ ܘܫܥܬܐ ܘܥܕܢܐ ܕܢܣܒ ܦܐܪ̈ܐ.	legit, et servat, quia prope est tempus et opportunitas fructum ex ea capiendi.

Par ce dernier cas on peut constater que les traducteurs, arabe et chaldéen, ont très bien rendu le sens précis de καιρός, sans pouvoir reproduire servilement la scolie latine. « Pour ܘܥܕܢܐ le grec dit: *l'occasion et l'heure* (c. à. d. l'heure et le moment) approche... ».

Quelquefois des détails trop techniques sont omis, p. ex. au v. 4. Menochius écrit à propos de: « *Quae sunt in Asia.* — Asiam minorem intellegit, quae est pars Asiae maioris ». Le texte chaldéen reproduit cette remarque fidèlement, mais omet le renvoi: « ut tradit Ptolem. lib. 5. Geograph. c. 2 ». — De même à propos de: « *Ab eo qui est* », Menochius observe tres justement: « In Graeco habemus ἀπὸ {θεοῦ} ὁ ὢν. Quasi dicat: ab eo cuius nomen est ὁ ὢν *ens,* et eodem modo accipiuntur sequentia, cuius nomen est *erat* et *est venturus* », le prêtre Ṣaumou condense cette explication dans sa traduction du texte sacré: ܡܢ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܗܫܐ ܘܗܘܐ ܒܩܕܡܝܬܐ ܘܐܬܐ ܒܐܚܪܝܬܐ, c.-à-d. « ab eo qui est nunc, erat ante et veniet postea ».

Au v. 7 le traducteur se trouve devant une nouvelle difficulté. Menochius cite l'hébreu de Zacharie et fait une allusion à notre Vulgate « noster interpres » de Zacharie. Ceci n'intéresse évidemment pas les lecteurs arabes ou chaldéens; et le verbe hébreu cité correspond à la traduction même du texte sacré en arabe et en syriaque. « *Et qui eum pupugerunt.* Scil. in crucifixione. Citat locum Zachariae c. XII, 10 » ; ceci est reproduit mot-à-mot en syriaque, et notez que pour *eum pupugerunt,* le syriaque porte ܕܩܪܘܗܝ. Menochius continue: « Ubi pro *pupugerunt* in Hebraeo est דקרו

daquern ⟨دقر; ܕܩܪ,⟩ quod non tantum pungere, compungere, sed etiam perfodere ac transfigere significat, ut noster interpres ibidem vertit ⟨Vg. *Zach.* XII, 10: quem confixerunt⟩ ». Ici une adaptation s'imposait; encore un coup le traducteur y a parfaitement réussi: c'est ce que j'ai constaté d'ailleurs dans tous les textes examinés.

ܨܚܚܐ ܬܪܝܢܐ

ܡܘܕܥܢܘܬܐ܀ ܦܘܩܕ ܡܪܢ
ܡܫܝܚܐ ܠܝܘܚܢܢ ܕܢܟܬܘܒ
ܠܡܠܐܟ̈ܐ ܗܢܘ ܕܝܢ
ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܕܐܦܣܘܣ
ܘܕܐܙܡܝܪ ܘܕܦܪܓܡܘܣ
ܘܕܬܐܘܛܝܪܐ. (ܐ) ܠܟܬܘܒ
ܠܡܠܐܟܐ ܕܥܕܬܐ ܕܐܦܣܘܣ.
ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܕܥܕܬܐ
ܕܐܦܣܘܣ. ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ
ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ ܛܝܡܬܐܘܣ
ܐܟܡܐ ܕܡܘܕܥ ܪ̈ܒܝ(ܒ)ܐ
ܕܡܠܦ̈ܢܐ ܘܩܒܝܠܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ
ܗܘܬ ܐܦܣܘܣ ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܣ
ܕܐܣܝܐ ܙܥܘܪܬܐ: ܘܫܪܟܐ

Caput secundum

[ ] Ioannes iussu Christi scribit Angelis, hoc est, episcopis Ephesi, Smyrnae, Pergami et Thyatirae. — (1) *Angelo Ephesi* (*ecclesiae scribe*). Episcopo Ephesi, quem sanctum Timotheum fuisse docet communior et magis recepta opinio. Erat autem Ephesus metropolis Asiae minoris. *Et cetera.*

ܨܚܚܐ ܪܒܝܥܝܐ

ܡܘܕܥܢܘܬܐ܀ ܗܪܟܐ ܚܙܐ
ܘܕܝܢܐ ܝܘܚܢܢ ܬܪܥܐ ܦܬܝܚܐ
ܕܗܘ ܦܬܝܚ ܒܫܡܝܐ. ܘܐܠܗܐ
ܕܝܬܒ ܥܠ ܟܘܪܣܝܐ ܕܪܒܘܬܐ.
ܘܚܕܪ ܟܘܪܣܝܐ ܥܣܪܝܢ
ܘܐܪܒܥܐ ܣܒ̈ܝܢ. ܘܐܪܒܥ
ܚܝ̈ܘܬܐ ܕܐܡܪ̈ܢ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ

Caput quartum

[ ] Vidit Ioannes per ostium apertum in caelo Deum in throno maiestatis residentem, et circumferentes vigintiquattuor seniores, et quattuor animalia dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus, ad quorum laudes vigintiquattuor senio-

ܡܪ̈ܝܐ. ܗܢܘܢ ܕܩܕܡ ܬܫܒܘܚܬܗܘܢ
ܘܡܠܟܘܬܗܘܢ ܡܫܕ̈ܝܢ ܒܟܘܪܣܝܐ
ܘܐܪܒܥ ܚܝ̈ܘܬܐ ܩܕܡ ܟܘܪܣܝܐ
ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܐܠܗܐ܀

res procidunt ante thronum, et Deum celebrant.

Ces quelques extraits, pris au hasard, suffiront pour se faire une idée de ce texte chaldéen, et pour concevoir excellente opinion du talent littéraire du prêtre Ṣaumou de Pioz et de sa traduction du commentaire de Menochius. Le texte sacré, commenté et traduit, est celui de la Vulgate; on comprend donc, comme l'a noté déjà Wright, pourquoi ce texte diffère de celui de l'édition de Lee.

* * *

A la fin du volume le traducteur a ajouté une double remarque (ܡܕܟܪܢܘܬܐ), reproduite par Wright [1]. Dans la première il est dit que « ce livre de la Révélation a été traduit et interprété quatre fois: du grec en latin, du latin en arabe, et enfin en syriaque » (Cambridge f. 114 *a*). — La deuxième remarque se réfère au texte et au traducteur (f. 115 *a-b*). Un détail est à retenir. Le traducteur observe que ce livre est plein de citations prophétiques de l'Ancien Testament, « parce que c'est un seul et même Esprit qui a parlé par les prophètes et les apôtres » ; or ces citations ne sont pas faites d'après « notre version ⟨la Pešitta⟩, mais d'après les Septante : ܒܪ ܠܬܠܬܗܘܢ ܕܡܦܩܬܢ ܐܠܐ ܕܫܒ̈ܥܝܢܐ ». Le traducteur demande de ne pas lui faire un reproche de ce désaccord. De même le nombre des chapitres de la version des Septante de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament ne correspond pas aux divisions syriaques; ceux là sont généralement plus courts « et pour cela ils sont plus nombreux que dans la version *simple* syriaque: ܘܠܗܕܐ ܠܡܦܩܬܐ ܦܫܝܛܬܐ ܣܘܪܝܝܬܐ ܡܬܡܣܓܝܢ ». En tout cela le traducteur a voulu respecter la forme et la composition de l'ouvrage original, « parce que, dit-il, je n'y ai pas ajouté un seul mot : ܒܪ ܠܐ ܐܘܣܦܬ ܒܗ ܦܝ ܕܠ ܡܠܬܐ ܝܬܝܪܬܐ ».

Rome, 23 juin 1939.

JACQUES-M. VOSTÉ, O. P.

[1] *Op. cit.* p. 45-47.

Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle.

Les historiens qui ne reculent devant aucune peine quand il s'agit de trouver quelque renseignement nouveau, devraient porter aussi leurs efforts sur les manuscrits liturgiques. C'est du moins ce que semble suggérer la petite trouvaille fortuite que va signaler cette note.

Pour rendre service à mon confrère, le professeur de liturgie orientale, j'ai examiné naguère un manuscrit géorgien du Vatican, le Borgianus Georgianus 7. Ce n'est pas ici le lieu d'en donner la description complète, dont se chargera avec beaucoup plus de compétence M. le Chanoine van Lantschoot. Disons seulement que le codex est fait de deux parties: il y a une différence d'écriture très nette entre le folio 54 b et 55 (foliation en chiffres arabes au crayon). La première partie, en ḫoutsouri minuscule, assez claire d'aspect, est difficile à lire à cause d'abréviations innombrables, et parce que les traits horizontaux disparaissent souvent presque totalement, tandis que les verticaux sont très appuyés, d'où il résulte de désespérantes séries de petits bâtons. Aucun colophon ne donne une date quelconque: les deux parties sont mutilées au commencement et à la fin. Le contenu est entièrement liturgique.

Dans l'espoir de trouver une indication chronologique intéressant la liturgie de Saint Jacques, j'ai étudié les pages 46 b - 49 a (suivant la pagination géorgienne, pp. 128-133), où se trouvent les prières d'intercession. Cet espoir n'a pas été entièrement déçu. Il résulte de l'examen que le modèle grec d'où dérive la version géorgienne datait de la fin du neuvième siècle. Voici en effet ce qui se lit fol. 47 a: « Souviens-toi de nos saints Pères et Évêques, depuis ton serviteur saint Jacques l'apôtre, ton frère, jusqu'à Salomon et Théodose qui ont orthodoxement exercé l'administration épiscopale de la sainte ville du Christ notre Dieu ». Salomon et Théodose se sont succédé sur le siège épiscopal de Jérusalem entre 860 et 879 (1). La prière continue: « Souviens-toi de nos saints Pères et Patriarches depuis saint Pierre, chef des apôtres et premier de nos archevêques, jusqu'à Job et Nicolas et Etienne, qui ont exercé orthodoxement l'administration épis-

(1) M. Le Quien, *Oriens Christianus,* t. III, c. 369 sq.

copale de la sainte et grande église de Dieu d'Antioche ». Job, Nicolas et Etienne se sont succédé sur le siège d'Antioche de 813 à 870 (1). La règle de ces commémoraisons est donc de mentionner le premier et les deux ou trois derniers patriarches de chaque ville, et nous revenons pour Jérusalem et Antioche exactement à la même époque, fin du neuvième siècle. Continuons la lecture: « Souviens-toi, o notre Dieu, de nos saints Pères et Archevêques depuis saint Ananie, disciple de Dieu et premier de nos archevêques, jusqu'à Ağap et Michel qui ont orthodoxement exercé l'administration épiscopale de cette nôtre ville amie du Christ » (= τῆς φιλοχρίστου ταύτης τῆς πόλεως ἡμῶν). Le disciple de Dieu Ananie, c'est l'Ananie des Actes des Apôtres, envoyé par le Christ à saint Paul. Ağap (Agapios?) et Michel sont les derniers archevêques défunts de Damas, contemporains des patriarches susnommés de Jérusalem et d'Antioche. Deux noms que les historiens inséreront dans la liste épiscopale bien incomplète de la métropole de la Phénicie seconde (2).

2 janvier 1939.

Ir. Hausherr, S. J.

(1) On notera l'omission du problématique Christophore, 830-847; le P. C. Korolevskij a donc eu raison de supprimer ce nom dans sa liste patriarcale, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, art. *Antioche*, t. III, p. 699.

(2) M. Le Quien, *o. c.*, t. II, c. 833-838.

NÉCROLOGIE

† Nicolas von Baumgarten

Le 18 mars 1939, alors qu'il venait de terminer son dernier ouvrage, « Aux origines de la Russie » (*Orientalia Christiana Analecta,* 1939, n. 119), M. Nicolas von Baumgarten, un des collaborateurs les plus assidus depuis 1927 des publications de l'Institut Oriental, s'éteignait à Rome, dans sa pauvre chambre d'émigré.

Il était né d'une famille distinguée de Russie; jeune homme, il avait pris du service dans la Garde Impériale, mais il laissa l'armée et se retira dans ses terres où il fut, jusqu'à la révolution de 1917, maréchal de la noblesse du district de Birsk. Il avait réuni une importante bibliothèque, et, devenu membre de la Société Généalogique de Moscou, il publia quelques travaux dans les Annales de cette société; il les considérait, pourtant, comme insuffisants et les refit entièrement à Rome. Ce n'est, cependant, qu'après son exil de Russie et son arrivée à Rome qu'il se consacra entièrement au travail scientifique; le succès qu'obtinrent ses études le réconcilia, du moins en partie, avec l'infortune qui l'avait frappé: « J'aurais vécu, en Russie, dans des circonstances plus aisées, mais je n'aurais pas accompli mon œuvre scientifique », nous dit-il durant les derniers mois de sa vie.

En 1927, il publia, dans *Orientalia Christiana,* son premier ouvrage: les « Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle ». L'ouvrage fit sensation, car il démontra combien étroites avaient été les relations entre l'ancienne Russie occidentale et le reste de l'Europe. Cet ouvrage fut complété, en 1934, par les « Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle »; remaniant entièrement le livre de Exemplarskij, il établit définitivement ces généalogies avec une érudition et un sens critique qui furent vivement appréciés. Baumgarten fut, avant tout, un généalogiste, et nous avons toujours pensé que ces deux livres furent les meilleurs de son œuvre scientifique. En même temps, il publiait de courtes monographies sur des princes et princesses russes d'importance secondaire: Cunégonde d'Orlamünde, Pribyslava de Russie, Olga de Stade, Dobroniega Vladimirovna; mais la conclusion de ces études était toujours la même: les rapports entre la Russie

prémongolienne et l'Occident catholique étaient beaucoup plus étroits que l'histoire officielle ne le laissait supposer.

Il en conclut que les antiques chroniques russes avaient été falsifiées. Il s'imposa alors le laborieux effort de les comparer entr'elles et le fruit de son étude fut la « Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIe siècle », qui parut en 1930. Il nous donna, par là, un précieux instrument de travail, élaboré avec une rare objectivité. Tous ces ouvrages le préparaient à rédiger le livre qui lui causa les plus grandes satisfactions. Ce fut son « Saint Vladimir et la Conversion de la Russie », précédé par une courte étude sur « Olaf Tryggwison, roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie ». Ces deux livres, quelque peu révolutionnaires, montraient combien l'ancienne Russie était en rapport avec Rome. Les érudits, en général, louèrent ces deux ouvrages qui exercèrent une influence considérable sur la vie de M. von Baumgarten. Jusqu'alors, il était resté fidèle à la religion luthérienne dans laquelle il avait été baptisé. Le double fait que la Russie avait été catholique à ses origines, et que ce fait historique fut postérieurement oblitéré par les chroniques l'amena à revoir sa position religieuse personnelle. Il hésita longtemps car sa fierté répugnait à ce que l'on pût dire qu'il changeait de religion pour des motifs intéressés. Son livre sur Saint Vladimir fut, devant ses compatriotes, la justification intellectuelle de sa décision. Il embrassa alors la religion catholique à laquelle il resta fidèle jusqu'à sa mort.

M. de Baumgarten fut un travailleur d'une rare fidélité. Les dernières années de sa vie, quoiqu'il eût été en proie à de multiples infirmités, il fréquenta avec sa régularité accoutumée la Bibliothèque de l'Institut Oriental et travailla avec une persévérance dont l'érudition de ses ouvrages est le meilleur témoignage. Comme de nombreux émigrés russes, il sut supporter l'exil et la pauvreté avec une dignité exceptionnelle. Il était trop fier pour se préoccuper outre mesure de l'opinion d'autrui, mais il avait, à un rare degré, le don de s'acquérir des amis fidèles et qui l'estimaient à sa juste valeur.

BIBLIOGRAPHIE

Dans la Collection « Orientalia Christiana »:

Généalogies et mariages Occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle, IX (1927), p. 5-95.

Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIe siècle, vol. XVII (1930), p. 5-177.

Le dernier mariage de Saint Vladimir, XVIII (1930), p. 165-168.

Pribyslava de Russie, XX (1930) p. 156-161.

Cunégonde d'Orlamünde, XX (1930), p. 162-168.

Olaf Tryggwison, roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie, XXIV (1931), p. 5-37.

Saint Vladimir et la Conversion de la Russie, XXVII (1932), p. 5-136.

Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle, XXXV (1934), p. 5-192.

Dans « Orientalia Christiana Analecta »:

Aux origines de la Russie, 1939 (n. 119), 88 p.

Dans « Orientalia Christiana Periodica »:

Origine de Michel Wiśniewiecki, roi de Pologne, 1 (1935), p. 393-453.

Polock et la Lithuanie, 2 (1936), p. 223-253.

Halitch et Ostrog, 3 (1937), p. 161-180.

Dans « Nuova Antologia » (Roma):

Le cause storiche della Rivoluzione Russa, 1927.

Ricordi della Rivoluzione Russa, 1929.

San Vladimiro e la conversione della Russia, 1930.

Dans « Blagoviest » (Paris):

Anne de Stade, nièce du Pape Léon IX, fiancée de Jaroslav le Sage, N. 1 (1930), p. 95-102.

Dobroniéga Vladimirovna, reine de Pologne, fille de St Vladimir, N. 2 (1930), p. 102-109.

Dans « Seminarium Kondakovianum » (Praha):

Sophie de Russie, reine de Danemark, puis comtesse de Thuringe, 4 (1931), p. 95-104.

RECENSIONES

Theologica

A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile,* I. *Les hommes,* II. *Les doctrines.* Les éditions du cerf, Paris 1939 (*Unam Sanctam* vol. 5-6; XXXIV-203, VIII-276 S.). *G. Samarine, Préface aux œuvres théologiques de A. S. Khomiakov; Introduction, traduction et notes* par A. GRATIEUX. Les éditions du cerf, Paris 1939 (*Unam Sanctam* vol. 7; 95 S.).

Gelegentlich einer Aufsatzbesprechung äussert sich Nikolai Berdiajew dahin, dass Chomiakow (Khomiakov) den Katholiken ganz besonders antipathisch sei (Путь 1936, Num. 51, S.7 6). Eine solch antipathische Haltung wäre ja auch, so möchte mir scheinen, verständlich, da Chomiakow den gesamten christlichen Westen und vor allem die römische Kirche mit oft schonungsloser Strenge beurteilt. Und doch würde derjenige an der Oberfläche stehenbleiben, der Chomiakows Ideen nach ihrer weithin polemischen Einkleidung werten wollte. Wer Chomiakow verstehen will, muss ihn aus allen seinen Schriften, vor allem auch aus seinen Briefen und Gedichten kennen lernen, der muss den lebendigen Menschen in den Rahmen seiner Zeit hineinstellen. Es ist erstaunlich, in wie weitem Masse das dem Verfasser des vorliegenden Werkes gelungen ist. A. Gratieux ein katholischer Priester, hat nach Jahrzehnte langer Vorarbeit die erste umfangreiche Gesamtdarstellung des Lebens und Wirkens der Zentralfigur des russischen Slawophilismus in nichtrussischer Sprache geboten. Es ist ein Werk, geschrieben mit grösstem Wohlwollen, mit liebevoller Einfühlung, ja mit Verehrung und Hochachtung; man könnte es ein Loblied auf den Slawophilismus nennen. Und ohne jeden Zweifel hat diese tiefe, ehrliche Sympathie für Chomiakow und sein Werk den Blick des Verfassers geschärft, so dass er auch da noch Goldkörner von Schlacken befreite, wo der Voreingenommene nichts Wertvolles mehr entdeckt hätte.

Der Verfasser hat schon vor dem Weltkrieg Studienreisen nach Russland unternommen, wo er Chomiakows Sohn Dmitri kennen lernte. Seine gründliche Arbeit hat ihm den Doktortitel an der literarischen Fakultät der Universität Strassburg eingebracht.

Der erste Band gibt die Lebensbeschreibung des Hauptes der Slawophilen; Chomiakow erscheint in lebendiger Wechselbeziehung zu seiner Umwelt, zur Geschichte und den Zeitströmungen.

Im zweiten Band kommen die Anschauungen Chomiakows und der Slawophilen in grossen Überblicken zur Darstellung: das russische nationale Problem, die Ideen über Religion, Rasse und Sprache, die Geschichtsphilosophie der Slawophilen, ihre Ideale: Kirche und christliche Gesellschaft, ihre Realphilosophie. Den Abschluss bildet eine Übersicht über die weiteren Schicksale des slawophilen Gedankens.

Es folgt an dritter Stelle ein Bändchen, das dem treuen Schüler Chomiakows und bedeutendsten Fortsetzer seiner Gedanken gewidmet ist: G. Samarin. Die Einleitung Samarins zu den theologischen Schriften Chomiakows wird in französischer Übersetzung gebracht; hinzugefügt werden eine Einführung und Anmerkungen.

Chomiakow wird von Gratieux dargestellt als ein Mann ausserordentlich tiefer Gedanken, der den höchsten Idealismus mit lebensnahem Realismus, typischrussische Eigenart mit einem alles umspannenden Universalismus verbindet. Ohne Zweifel entspricht dieses Bild in den grossen Zügen der Wirklichkeit. Aber war Chomiakow nicht auch eine reichlich problematische, ja parodoxale Natur? Gratieux selbst zitiert beiläufig ein Urteil über den jungen Chomiakow (5, 12), an dem «eine Gedankentiefe», auffiel «die nicht immer frei war von Paradoxem». — Mehrere Probleme der Psychologie Chomiakows werden von Gratieux nicht gestellt, wahrscheinlich, weil er alles zu vermeiden suchte, was nur irgendwie an Polemik oder Apologetik grenzt. Und doch taucht dringlich die Frage auf, wie ein Mann, der so wunderschön über einen christlichen Universalismus (z. B. 6, 9-10) und die Liebe reden und schreiben konnte, der bewusst und ehrlich gegen soviele Vorurteile kämpfte, doch auch wieder so parteiisch, vorurteilsvoll und sogar ungerecht sein konnte (vgl. 5, 147). Es taucht die Frage auf, wie ein Mann, der in zäher Arbeit sich ein gewaltig grosses Wissen aneignete, doch seine vernichtenden Urteile über den geheimen Unglauben des christlichen Westens auf ein so ungenügendes, lückenhaftes Material gründen konnte. Was wusste beispielsweise Chomiakow von katholischer Lehre und katholischem Glaubensleben? Gewiss, es ist ein Körnchen Wahrheit an der Behauptung Samarins (7, 70), die von Gratieux des öfteren wiederholt wird, Chomiakows Polemik bestehe mehr dem Scheine nach, in Wirklichkeit sei sein Gedanke ganz positiv, ja irenisch (z. B. 5, X; 6, 261). Aber Chomiakows polemische Schriften wirken doch auf den abendländischen Leser zunächst abstossend und verletzend. Auch befriedigt die Erklärung nicht, die Chomiakows Sohn Dmitri (wohl im Anschluss an Samarin) gibt: die polemische Form sei notwendig gewesen, um die Probleme einmal in aller Schärfe zu stellen (6, 261-2). Kritik kann ein Werkzeug der Wiedervereinigung werden (vgl. 6, 261), wie Gratieux meint; aber das gilt doch nur von vorurteilsloser, in milde, schonende und liebevolle Form gekleideter Kritik. — Ein weiteres Problem der Psychologie Chomiakows liegt darin, dass er über die Unausgeglichenheiten des eigenen Gedankens manchmal so leicht hinwegschritt. Wie ist es zu erklären, dass er, der doch so überlieferungstreu war und sein wollte, nicht sah, wie manches Subjektivistische, Liberale, Protestantisierende sich in sein Denken eingeschlichen hatte? Chomiakows theoretische und auch praktische Stellung zur kirchlichen Autorität, vor allem der Lehrautorität, ist doch reichlich problematisch! Es genüge, auf das eine wichtige Beispiel hinzuweisen: Chomiakows Stellung zur berühmten Ostenzyklika vom Jahre 1848, auf die er sich zu wiederholten Malen beruft und deren Inhalt er nach dem Gedächtnis ganz ungenau wiedergibt ([1]). So kann ich mich nicht ganz mit Gratieux' Ansicht ein-

([1]) Vgl. B. SCHULTZE S. J., *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz. Orientalia Christiana Periodica* 1938, S. 473-96).

verstanden erklären, dass Chomiakow sich nicht von der Tradition entfernt habe (5, 60), dass er zwar eine gewisse Sympathie dem Protestantismus gegenüber zeige (6, 138 Anm. 1), aber dass sein Glaube und sein Gedanke nichts Protestantisches an sich habe (6, 112). Mir möchte scheinen, dass die starke Unterbewertung der sichtbaren Seite der Kirche, die Theorie von der inneren Autorität, die Zurückweisung der äusseren Autorität, die Leugnung des wesentlichen Unterschiedes zwischen lehrender und hörender Kirche, die Art, wie Chomiakow bisweilen die Uberlieferung ausdeutet, wohl protestantisch ist oder wenigstens zum Protestantismus hinführt.

Über den Einfluss der deutschen Idealisten auf Chomiakow spricht Gratieux gewöhnlich nur in allgemeiner Weise und beruft sich auf die neueren Untersuchungen von Koyré, Tchijevski und Jakovenko. Vielleicht dürfte dieser Einfluss doch viel stärker sein, als es nach Gratieux' Darstellung scheint. Der bezeichnend slawophile Gedanke der «Ganzheit des Lebens» findet sich doch auch bei Hegel und Schelling. Erinnert nicht Chomiakows Gedanke, der Katholizismus sei Einheit ohne Freiheit, der Protestantismus Freiheit ohne Einheit, die Orthodoxie aber die Verbindung von Einheit und Freiheit in der Liebe, an Hegels Geschichtsdialektik: These, Antithese und Synthese? Spuren und Einflüsse hätten vielleicht mehr im einzelnen aufgezeigt werden können. Und findet sich nicht die für Chomiakow so charakteristische Unterscheidung zwischen innerer Glaubenserkenntnis und äusserer Verstandeserkenntnis in ganz ähnlicher Weise bei Jacobi, Schleiermacher (und später Ritschl), die auf die russische Religionsphilosophie des vergangenen Jahrhunderts so stark eingewirkt haben? Waren diese Autoren Chomiakow unbekannt?

Band 6 gibt in klarer, übersichtlicher Darstellung einen Einblick in Chomiakows und der Slawophilen Lehrgebäude. Hier liegt ein besonderes Verdienst der Arbeit Gratieux'. Chomiakows Ideen lassen sich nämlich schwer in systematischer Weise darstellen; in seinen Werken fehlt es oft an Anmerkungen, Verweisen und Zitationen. Aus diesem Grunde ist es aber auch an manchen Stellen schwer den Ausführungen Gratieux' zu folgen, der bisweilen die Zitate häuft und erklärende oder richtigstellende Bemerkungen nur spärlich einstreut. Gewiss war es Absicht des Verfassers, zunächst nur darzustellen; aber man vermisst doch mehrmals gerade hier Urteil und Wertung. Das wird einigermassen am Ende des Bandes nachgeholt, aber nur in allgemeinen Umrissen. Besonders schwer verständlich sind die Ausführungen Gratieux' über Chomiakows Philosophie. Das erklärt sich ja nun zunächst durch den Umstand, dass Chomiakow durch den frühzeitigen Tod daran gehindert wurde, seine philosophischen Gedanken weiter auszuführen und abzurunden. Andererseits genügt das angeführte Material durchaus, um zu zeigen, dass Chomiakow ein eigenständiger Denker und tiefer Philosoph war. Aber der Leser vermisst doch einige das Verständnis im einzelnen erleichternde Bemerkungen oder Erläuterungen.

Wenn Berdiajew (vgl. 6, 178) bei den alten klassischen Slawophilen Idyllismus, romantische Idealisierung der Vergangenheit, eine gewisse Naivität und Gutmütigkeit findet, so erklärt sich Gratieux mit einer solchen Feststellung nicht einverstanden. Und doch muss man zugeben, dass sich Chomiakow aus zu grossem Idealismus manchen Täuschungen über Russlands Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hingab: Russland hat das Christentum in der grössten Rein-

heit bewahrt, Russland muss der ganzen Welt ein erlösendes Wort sagen, Russland muss alle anderen Länder überflügeln. So bleibt Chomiakows christlicher Universalismus stets im Banne des Völkischen, des Nationalen.

In einem Punkte möchte ich mich der Ansicht Gratieux' gegen Berdiajew anschliessen: Berdiajew spricht den alten Slawophilen das mystische Element ab (6, 6). Mir scheint, dass gerade in Chomiakows Gedanken Keime einer mystischen Lehre enthalten sind. Die «Gemeinschaftsmystik» der späteren Sobornost'-Lehre geht auf niemand anders zurück als auf Chomiakow.
Chomiakow sagt einmal alle Systeme seien aus dem gleichen Grunde zusammengestürzt, weil sie nämlich auf Willkürlich-Subjektivem gründeten (6, 90). Auch in Chomiakows Geschichts- und Religionsphilosophie findet sich manches Willkürliche. Man denke nur einmal an die Ausführungen über die beiden Prinzipien, die er Iran und Kusch nennt! Sogar in seiner Lehre über die Kirche fehlt es nicht an Subjektivistischem. Diese Linien treten bei Gratieux nicht hervor. — Der Vorzug seiner Arbeit besteht darin, vor allem das so zahlreiche Positive, Fruchtbare, Tiefe, und Schöne und deshalb Unvergängliche ins rechte Licht gerückt zu haben. Man kann z. B. die Briefe Chomiakows auf weite Strecken hin nicht ohne grosse innere Anteilnahme lesen. Gerade über die Kirche hat er wunderschöne Seiten geschrieben, ähnlich über Gebet und Wunder und Vorsehung (vgl. 6, 151 ff).

Vielleicht hätte es manch einer für unmöglich gehalten, ein Werk über Chomiakow in eine Sammlung einzureihen, die wie « Unam Sanctam » der Wiedervereinigung aller getrennten Christen den Boden bereiten soll. Diese Aufgabe ist dem Verfasser des vorliegenden Werkes in hervorragender Weise gelungen, und er hat durch dieses Wohlwollen und Liebe verbreitende Werk der Einigung einen grossen Dienst getan; er hat nicht sosehr hingewiesen auf den so streng über den christlichen Westen urteilenden Chomiakow als vielmehr auf den, der von einer frommen Mutter schon als Kind das Gebet für die Einheit und Liebe aller Christen lernte.

B. Schultze S. I.

P. A. Taoussi Carm. Déch. *Le Ve Centenaire du Concile Oecuménique de Florence et l'Unité dans l'Eglise du Christ.* Istanbul 1938 (pag. 511).

Der stattliche Band des Pater Taussi ist das Ergebnis einer Reihe von Vorträgen, die von ihm vor griechisch-orthodoxen und katholischen Zuhörern in engem und vertrautem Kreise gehalten wurden. Eine ausführliche Einleitung spricht über die notwendigen Voraussetzungen jeder echten Arbeit für die Wiedervereinigung: Liebe zur Wahrheit und Gottes- und Nächstenliebe beim Suchen nach der Wahrheit. In 15 Vorträgen, oder besser gesagt wechselseitigen Aussprachen, werden die bedeutendsten Kontroverspunkte ausführlich behandelt: das Filioque, die höchste Amtsgewalt und Unfehlbarkeit des Papstes. Eingehend wird die unselige Geschichte der Trennung geschildert, wobei

vor allem zwei Männern, Photius und Markus von Ephesus, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im Mittelpunkt der ganzen Darstellung aber stehen die Versuche der Wiedervereinigung auf dem Zweiten Konzil von Lyon und insbesondere auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, dessen 500-jähriges Jubiläum wir in diesem Jahre begehen. Mit grosser Weitherzigkeit und feinem Takt werden sodann fast alle Schwierigkeiten und Beschwerden geprüft, die man gewöhnlich in unseren Tagen von Seiten der getrennten Ostchristen gegen Rom erhebt.

Das Buch ist mit grosser Klarheit und Lebendigkeit geschrieben. Die Wahrheiten des katholischen Glaubens werden nicht nur vorgelegt, sondern — selbst die schwierigsten Geheimnisse der Offenbarung — in anschaulicher Weise entfaltet, von allen Seiten beleuchtet und ausgewertet. In allen wichtigen Fragen, besonders geschichtlicher Art, wird reichlich auf Quellen verwiesen. Ehrlichkeit, Seeleneifer und Liebe sprechen aus jeder Zeile des Buches. Allenthalben finden sich sehr wertvolle Bemerkungen über die Psychologie der Glaubensspaltung und des Suchens, bzw. Sich-Verschliessens gegenüber der Wahrheit. Man merkt, dass der Verfasser seine Ausführungen auf eine reiche Erfahrung gründet.

Doch scheint andererseits die grosse Klarheit der Darstellung mit einem kleinen Nachteile verbunden zu sein: eine Reihe von Schwierigkeiten, die der Orthodoxe in der katholischen Lehre findet, werden zu stark vereinfacht. So dürfte wohl beispielsweise die Lehre des hl. Johannes von Damaskus über das Filioque nicht so eindeutig klar sein, wie es aus den Darlegungen P. Taussis scheinen möchte; so stehen doch den klaren Worten des hl. Theodorus Studita über Jurisdiktion und Unfehlbarkeit des Papstes die bekannten Ausserungen über die Pentarchie gegenüber, die vom Verfasser übergangen werden; usw. In den geschichtlichen Darlegungen über Photius und das Konzil von Florenz blieb manche neueste Forschung unberücksichtigt. Mehrere Einzelheiten, die als sicher vorgelegt, oder Folgerungen, die gezogen werden, sind bestreitbar (z. B. betreffs des Todesjahres des Markus von Ephesus, der Unterscheidung zwischen einem Patriarchen und einem Mönche Gennadius, der Dauer und Allgemeinheit der Union in Konstantinopel, usw.). Vielleicht ist es auch dem Verfasser, trotz der besten Absichten, nicht in allen Fällen gelungen. alles zu vermeiden, was den orthodoxen Leser stossen könnte. (Das erklärt sich wohl daraus, dass die Vorträge ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren). Es sei z. B. hingewiesen auf die eingehende Schilderung der Tätigkeit des Markus von Ephesus und auf die Erzählung der Umstände seines tragischen Todes; vielleicht wird etwas zu oft der Unwissenheit vieler Ostchristen Erwähnung getan.

Die Vorträge P. Taussis wenden sich an griechische Orthodoxe. Der russische orthodoxe Leser hätte vielleicht manche Ausführungen als zu logisch, ja als « rationalistisch » empfunden und sich wohl auch an manchen Bemerkungen gestossen. Ferner ist innerhalb der russischen Orthodoxie der Glaube an die Autorität der allgemeinen Konzilien und der Gegensatz zum Filioque nicht überall der gleiche wie bei den Griechen. Es sei an die Sobornost'-Lehre erinnert und an die Tatsache, dass manche orthodoxe Russen die Frage des Filioque für freie theologische Meinung erklären, wie schon im vergangenen Jahrhundert Bolotov und neuerdings Bulgakov. Manche Gedankengänge P. Taussis gelten also zunächst für die griechische Orthodoxie, nicht für die Orthodoxie überhaupt.

Möge die Veröffentlichung P. Taussis für die Wiedervereinigung der getrennten Christen reichen Segen stiften!

B. Schultze S. J.

Dr. FRANJO ŠANC S. I., *Providnost Božja* (Providentia Divina). Zagreb, Knjižnica « Života », 1939; — 8; str. 351.

F. Šanc S. J., Magister aggregatus Pont. Univ. Gregorianae, prof. Instituti Philos. S. J. Zagrebiensis, qui iam in opere suo « Stvoritelj svijeta » — « Creator mundi » — (Sarajevo 1935) quaestiones ad theodiceam spectantes docte simul et pie tractavit, nunc difficile problema de Providentia Dei profundius investigat ac methodo propria exponit.

In introductione (pg. 18-39) conditiones determinat, quae ad cognoscendam ac pie admittendam Dei Providentiam requiruntur; in parte prima (39-139) ss. Patrum scriptorumque *graecorum*, in secunda vero (141-301) ss. Patrum scriptorumque *latinorum* aetatis patristicae sententias de his requisitis ordine chronologico refert ac interpretatur, in fine denique (304-339) totam doctrinam traditionis ecclesiasticae de Providentia divina critice perpensam et in systema redactam succinte et clare proponit. Haec conclusio aeque ac introductio indolem philosophicam praeseferunt, medulla autem operis est patristica.

In traditione patristica *graeca* Š. tres periodos distinguit: Cap. I (39-57) aetas apostolica (S. Clemens R. et Recognitiones); cap. II (59-84): praecursores magnorum systematum (1. S. Iustinus, 2. Tatianus .... 12. S. Basilius M., 13. S. Gregorius Naz.); cap. III (85-139): magna systemata (1. S. Gregorius Nyss., 2. S. Ioannes Chrys. ..... 6. S. Ioannes Dam.).

In expositione traditionis *latinae* dominatur S. Augustinus, qui problema Dei Providentiae omni ex parte elucidavit. In cap. I (141-184) doctrina illorum ss. PP. aliorumque scriptorum exponitur, qui *ante* S. Augustinum scribebant, in cap. II (185-236) ipsius S. Augustini, in tertio autem (237-301) illorum, qui *post* eum sed aetate adhuc patristica de Providentia divina tractabant. Selecti sunt utique auctores tantum praecipui. Index rerum copiosus atque accuratus usum libri facilem reddit.

Opportunitatem, valorem meritumque huius libri vel ipsa haec brevis de eo relatio satis superque innuit.

S. SAKAČ S. I.

Iuridica

C. A. SPULBER,, *Indreptarea legei.* Le code valaque de 1652. Ière partie: Histoire. « Cartea Româneasca », Bucuresti 1938. Pag. 1..

Im Jahre 1652 liess der Metropolit Stephan mit Billigung des Fürsten der Walachei Matthäus Basarab in Tîrgoviste ein grösstenteils aus griechischen Quellen zusammengestelltes und von dem Mönch Daniel von Pannonien ins Rumänische übersetztes kirchliches Rechtsbuch erscheinen unter dem Titel « Indreptarea legei ». Dies meist

als « Pravila » bezeichnete Werk ist bis heute der Geltung nach das amtliche Rechtsbuch der rumänischen Kirche geblieben, hat aber als Ganzes keine Neuauflage erlebt, obschon im Lauf der Zeit die Stücke der ersten Auflage zu Seltenheiten geworden sind. Jetzt hat der durch seine Arbeiten zur byzantinischen Rechtsgeschichte bekannte Professor der Universität Czernowitz sich entschlossen, dies Rechtsbuch neu herauszugeben zugleich mit seiner griechischen Vorlage. Das vorliegende 1. Heft bietet einen Abriss der Geschichte der Pravila und setzt den Plan des Werkes auseinander. Vor allem findet man hier die Ergebnisse der weitzerstreuten und oft schwer zugänglichen Arbeiten der bisherigen Forschung übersichtlich zusammengestellt; sodann bringt der Verf. aber auch selbst durch seine gründlichen und scharfsinnigen Untersuchungen viel Neues.

Wie bekannt besteht die Pravila aus zwei Teilen, aus der Kanonessammlung des Manuel Malaxos, in die die Artikel des Gesetzbuchs des Basilius Lupus, Fürsten der Moldau, hineingearbeitet wurden, und dem « Nomokanon » des Alexios Aristenos. Malaxos hat von seinem Werk, wie nach den Untersuchungen von Zachariä von Lingenthal, Siderides, Dyobouniotes und Gkines feststeht, zwei Ausgaben veranstaltet, die 1. (1561) welche die Texte in ihrer ursprünglichen Sprache wiedergibt und 580 Kanones zählt, — von ihr sind heute nur 3 Handschriften bekannt — und die 2. (1562 oder 1563) in Vulgärgriechisch und in paraphrasierender Bearbeitung der Quellen. Von dieser ungemein verbreiteten Ausgabe hat Gkines allein nach den Bibliothekskatalogen 300 Handschriften ausfindig gemacht; dass damit ihre Zahl nicht erschöpft ist, zeigt u. a. Sp., der hier den 8 von Gkines für Rumänien angegebenen Handschriften weitere 10 hinzufügt. Die Zahl der Kanones schwankt in den Handschriften innerhalb der Grenzen von 90 und 993 Kanones, infolge der Überarbeitung durch die Schreiber. In die Pravila wurde diese 2. Ausgabe aufgenommen und Sp. ist es geglückt in dem von Dyobouniotes beschriebenen MS 1400 der Universität Athen eine der griechischen Vorlage der Pravila aufs engste verwandte Handschrift ausfindig zu machen, die nicht nur in der Zahl der Kanones (314) mit ihr übereinstimmt, sondern auch den Nomokanon des Aristenos und die ihm in der Pravila folgenden Stücke mit ihren Besonderheiten enthält.

Für den Nomokanon des Aristenos, von dem Dyobouniotes 10 Handschriften kannte, führt Sp. 27 an; auch diese Zahl lässt sich jedoch vermehren. Ich zähle hier einige weitere nach gerade mir zur Hand befindlichen Angaben auf: 1) Ambros. gr. 484 (s. XIII) und 2) Ambros. gr. 524 (s. XIII ex.), Martini-Bassi, Catal. cod. graec. Bibliothecae Ambrosianae, Mailand 1906; 3) Cod. Sinait. 483 (s. XIV-XV); 4) Cod. Sinait. 515 (s. XIII) (in Kairo). 5) Cod. Sinait. 1641 (s. XIII), Vl. Beneševič, Описание греческiх рукописей мон. Св. Екатерини, S. Petersburg, t. I 1911, t. III 1917; 6) Madrid. Bibliothèque du Palais Royal n. 25 (a. 1570). Graux-Martin, Notes sommaires des manuscrits grecs d'Espagne et de Portugal. Paris 1892; 7) Hierosolym. 86 aus der früheren Bibliothek des Sabas-Klosters, A. Papadopoulos-Kerameus. Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. II, S. Petersburg 1894; 8) Athos, Lavra Ω 30 (685) (s. XIII-XIV), Vl. Beneševič. Свѣдѣнiя о греч. рук. канон. содерж. въ

библіотскахъ мон. Ватопеда и Лавры, Beilage zum Внзантискій Временникъ, XI (1904) 80 s. Sp. spricht an mehreren Stellen die Vermutung aus, dass das zum Druck der Pravila benutzte MS Karidi's von dem Patriarchen Paisios nach Moskau mitgenommen (1653) und dort beim Druck der Kormčaja des Patriarchen Nikon (1653) verwendet worden sei. Er fragt sich, ob es nicht vielleicht mit dem MS 237 der Moskauer Synodalbibliothek (nicht 227 wie Krasnozen und ihm folgend Sp. schreiben) identisch sei. Diese Vermutung trifft nicht zu. Ganz abgesehen von andern Gründen zeigt dies der Vergleich der Pravila mit der Beschreibung den Moskauer Handschrift, die der Sp. bekannte, aber unzugängliche Artikel A. Pavlovs, Замѣчательнѣйшія рукописи кан. содерж. въ моск. синод. (бывшей патріаршей) библ., Записки имп. новоросс. ун. t. XIII, 1874, 163 ss.

Durch die Veröffentlichung der als Ganzes noch unedierten Kanonessammlung des Malaxos, des wichtigsten nachbyzantinischen Rechtsbuches sowie durch die Neu-Ausgabe der Pravila wird der verdiente Verfasser der byzantinischen und der rumänischen kirchlichen Rechtsgeschichte einen hervorragenden Dienst erweisen.

E. HERMAN S. I.

HUGO DAUSEND O. F. M., Dr. theol., Dr. iur., Dr. phil., Lektor der Theologie. *Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici.* Ferdinand Schöningh, Paderborn 1939. 190 S.

Die wichtigeren Fragen, die das Verhältnis der einzelnen Riten zu einander unter der Gesetzgebung des Codex Iuris Canonici betreffen, werden gewöhnlich in den grösseren Kommentaren behandelt. Es fehlte aber bisher an einer Gesamtuntersuchung über das interrituelle Recht der katholischen Kirche. In diese Lücke tritt jetzt in glücklicher Weise die vorliegende Abhandlung. Den eigentlichen Gegenstand bilden nicht alle Canones, die die Orientalen berühren, sondern es werden « nur jene Normen näher behandelt, die wirklich interrituell sind, d. h. nur jene, die den Verkehr der Angehörigen verschiedener Riten untereinander, den Übertritt von einem Ritus zum andern, überhaupt ihr Verhältnis zueinander regeln » (S. 47). Es werden aber einige ausführliche Kapitel vorausgeschickt über den Geltungsbereich des C. I. C., über alle irgendwie die Orientalen berührenden canones, über den Begriff des Ritus im C. I. C. und eine Übersicht über die verschiedenen Riten als Kultgemeinschaften, die dem Leser nicht nur eine sehr nützliche Einführung geben, sondern auch eine Reihe von Fragen behandeln, welche für das interrituelle Kirchenrecht grundlegend sind.

Der Verf., der ein reiches Schrifttum heranzieht, gibt in ruhiger und abgewogener Weise einen guten Überblick über die vielfachen Fragen, die das interrituelle Recht im C. I. C. berühren. Man kann bei den meisten strittigen Punkten wohl mit ihm einverstanden sein.

Bedenken muss ich aber äussern, wenn er bei der Erklärung von can. 1 die Orientalen auch dann den Normen des Codex « ex natura rei » unterworfen sein lässt : « 5) wenn die Bestimmungen dem Schutz des Glaubens, der Sitten oder des Naturrechts oder positiv göttlicher Gesetze dienen. » (S. 30). Dienen nicht dem Schutz des Glaubens oder der Sitten usw. u. a. die meisten Strafbestimmungen, z. B. die gegen Verunehrung der hl. Spezies, gegen Verletzung des sigillum sacramentale? Und doch lässt nach seinem eigenen Urteil das Dekret des hl. Offiziums vom 21. Juli 1934 (wodurch u. a. die Canones gegen die erwähnten Delikte auch auf die Orientalen ausgedehnt wurden) erschliessen, « der Codex verpflichte selbst in seinen schwersten Strafbestimmungen nicht ohne weiteres die Orientalen » (S. 26). Auch sonst meint man das Bestreben zu bemerken, die Geltungskraft des Codex für die Orientalen auszudehnen. Unter den « infolge ihrer inneren Beschaffenheit die Orientalen berührenden canones » führt er an 1. die Canones, die Glauben und Sitten betreffen, 2. die den Kult regeln und 3. die ihrer Natur nach allgemein sind ». Hier wird der grosse Unterschied nicht genügend beachtet, der zwischen den Canones der 1. und denen der 2. Gruppe besteht. Der Glaube und die Sittenlehre sind ein und dasselhe für alle Christen; die Formen des Kultus (soweit sie nicht unter die Offenbarung und damit unter Punkt 1. fallen), können sehr verschieden sein. Die unter 2. angeführten Canones gehören in der Tat denn auch entweder zu Punkt 1. oder es ist in ihnen ausdrücklich von den verschiedenen Riten die Rede. Andere werden ihrem Inhalt nach von den Orientalen beobachtet, aber nicht kraft des Codex I. C., sondern kraft ihres eigenes Rechtes oder eigener Gewohnheiten, ebenso wie dies bei vielen der unter 3. angeführten Canones der Fall ist. Hier stimmt lateinisches und orientalisches Recht der Sache nach überein, aber nicht der Rechtsquelle nach; man kann also auch nicht von Geltung des C. I. C. für die Orientalen reden.

Ich habe diesen Punkt länger behandelt, nicht um den Wert der vorliegenden Arbeit herabzusetzen — ich wünsche ihr im Gegenteil weite Verbreitung — aber weil ich in einem so grundlegenden und wichtigen Punkte keine irrige Auffassung aufkommen lassen möchte. — S. 147 f. könnte es scheinen, dass der Verf. die Anmeldung beim Pfarramt, d. i. die Eintragung in das Pfarregister als wesentlich für den Rituswechsel der Frau ansehe. Hier bemerke ich nur, dass dies mir nicht richtig scheint; bei anderer Gelegenheit werde ich noch auf diese Frage zurückkommen. Der häufig angeführte Verfasser mehrerer bekannter Bücher über orientalische Fragen heisst Carlo De Clercq (nicht De Clercque).

E. Herman S. I.

C. De Clercq, *Ordre, mariage, extrême-onction.* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). Bloud & Gay 1939. Pag. 184.

Der Verfasser, bekannt durch seine sehr geschätzten Arbeiten über das karolingische Sakramentenrecht und das orientalische Eherecht gibt in diesem Bändchen entsprechend dem Ziel der Sammlung, in der es erscheint, einen kurzen, aber sachkundigen Überblick über die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand des kirchlichen Rechts hinsichtlich der drei Sakramente der Weihe, der Ehe und der Letzten

Ölung. Besonders begrüssen muss man es, dass neben dem lateinischen Recht auch die Einrichtungen der verschiedenen orientalischen Riten gleichberechtigt zu Worte kommen. Ob dieses Umstands wird es selbst neben andern bedeutend ausführlicheren Werken über das Sakramentenrecht dem Benutzer immer noch etwas zu bieten haben.

E. HERMAN S. I.

GUILIELMUS ONCLIN, *De territoriali vel personali legis indole.* Historia doctrinae et disciplina Codicis iuris canonici. Gemblaci, J. Duculot 1938. Pag. XXIV, 390.

Hic liber fructus est magni laboris. Quaestiones de territoriali vel personali indole legis iam medio aevo agitari coeptae sunt, cum decretistae et decretalistae ex una parte, civilistae ex altera de obligationibus disputabant peregrinorum eorumque qui a proprio territorio absunt. Saeculo XVI praesertim plene evoluta est theoria statutorum quae dicitur : statuta territorialia, statuta personalia, statuta mixta a doctis distinguebantur. Variae scholae iuris peritorum, inter quas eminent schola gallica et schola batava, hanc doctrinam sequentibus saeculis excoluerunt. Ultimis temporibus investigatio de indole territoriali vel personali legis principalem obtinuit locum in scientia iuris internationalis privati. Neque canonistae et moralistae hanc quaestionem praeterierunt, sed eam praesertim in tractatu « de legibus » ample discusserunt; praevaluit apud eos sententia « territorialitatis relativae » seu plerique tum peregrinos ab obligatione legis territorii tum absentes a lege proprii territorii exemerunt. Contra communem sententiam legem particularem *ex natura sua* non esse territorialem docuit insignis canonista qui hodie Ecclesiae universalis regimen feliciter tenet. Haec doctrina dein recepta est a Codice I. C., non explicite quidem, sed de facto ; nunc ab omnibus fere admissa est.

Totum hunc scientiae canonisticae et civilisticae campum auctor accurate et diligentissime perlustravit, opus suum ipsis fontibus superstruxit, vastam copiam librorum et elucubrationum de hac quaestione editorum assidue consuluit. Eius opus insuper ob expositionis sobrietatem serenitatemque magnam laudem meretur. Si quod desiderium exprimere licet, libenter aliquid de conditionibus et circumstantiis politicis, oeconomicis, philosophicis legissem inter quas variae theoriae ortae sunt et ex quibus theoriarum historiae multa lux affulget. Sed hoc desiderio minime meritum operis minuere cupio ; plurima quae nobis praebentur, vere gratos nos reddere debent.

E. HERMAN S. I.

Slavica

La Vie de l'archiprêtre Avvakum, écrite par lui-même. Traduite du vieux russe avec une introduction et des notes par Pierre Pascal. Paris [1938].

Zusammen mit seinem grossen Buche: *Avvakum et les débuts du Raskol, la crise réligieuse au XVIIe siècle en Russie,* Paris 1938 gibt P. Pascal auch eine Hauptquelle zur Geschichte dieser Wirren, nämlich die Selbstbiographie des Protopopen Awwakum auf französisch nach den drei bisher bekannten Urtypen heraus. Er stellt dem eigentlichen Text ein kurz gedrängtes Vorwort voran, in welchem er in knappstem Ausmasse die Umwelt schildert, in der die Autobiographie entstand; es folgt dann eine längere literarhistorische Einleitung, für die man dem Herausgeber äusserst dankbar sein muss. Er behandelt darin zuerst die Auffindung des Textes und seine bisherigen Ausgaben, sodann die drei hauptsächlichsten Handschriften desselben, sowohl nach ihrer formalen Seite wie in ihrem gegenseitigen Verhältnis; es folgt eine Untersuchung über die Zielsetzung, die dem russischen Verfasser bei der Niederschrift vorschwebte, über die demselben eigentümliche Art sich auszudrücken, über seine Wahrhaftigkeit bei der Wiedergabe der Tatsachen. Daran schliesst sich ein Abschnitt an über die bisher vorliegenden Übersetzungen. Wenngleich sich die in den: *Quellen und Aufsätzen zur russischen Geschichte* im Jahre 1930 erschienene, von R. Jagoditsch verfertigte deutsche Übersetzung vor allem an Reichhaltigkeit der Anmerkungen nicht mit der Übersetzung Pascals messen kann, so möchte ich doch keineswegs in das negative Urteil einstimmen, das der Verfasser (p. 56) über dieselbe fällt. Auf Seite 60-219 folgt dann die eigentliche Selbstbiographie. Der Verfasser hat dieselbe durch Überschriften, welche meist die einzelnen Zeitabschnitte deutlich machen, gegliedert. Sie ist versehen mit einer Unzahl von historischen, geographischen, biographischen, liturgischen und anderen Anmerkungen. An Reichtum und Quellenausschöpfung scheint dieser Kommentar kaum mehr zu überbieten zu sein. Trotzdem wirkt er nicht mehr ermüdend, als dies die eigentliche Erzählung selbst stellenweise tut. Sehr dankbar kann man dem Verfasser auch sein für die Angaben über die im XVI. und XVII. Jahrhundert gedruckten Bücher, die im Text oder in den Anmerkungen seiner Ausgabe herangezogen werden (222-226). Ein sehr langes und eingehendes Literaturverzeichnis schliesst das Ganze ab.

Diese Ausgabe beruht auf langen vorbereitenden Studien auch in den für die meisten Menschen heute verschlossenen Moskauer Archiven. Mit ihr hat der Verfasser ernsten Forschern ein erstklassiges Hilfsmittel für ihre Studien in die Hand gegeben.

A. M. Ammann S. I.

P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol, la crise religieuse au XVIIe siècle en Russie,* in: Russie et chrétienté, Études et documents I, Paris 1938. S. 618.

Zugleich mit der dokumentarischen Selbstbiographie Awwakums gibt P. Pascal eine grossangelegte Lebensbeschreibung des überzeugungstreuen russischen Protopopen heraus. Hatte er in jenem Buche den Text Awwakums genommen und ihn nur objektiv mit einer Menge von Anmerkungen begleitet, so ist dieser Text für das vorliegende Buch nur *eine*, freilich sehr bedeutende Quelle neben vielen anderen, vor allem aus den handschriftlichen Archiven Moskaus geschöpften Nachrichten. Hatte doch der Verfasser das seltene Glück aus diesen kaum berührten Urkunden mit Musse und ohne äussere Behinderung schöpfen zu können! Freilich gleitet diese von einem fernstehenden, wertenden Beobachter geschriebene Biographie aus dem rein objektiven Feld der Urkundenausgabe hinüber in das subjektiven Einflüssen unterworfene Gebiet der Darstellung und Belehrung.

Vor allem muss man dem Verfasser hoch anrechnen, dass er bei seinem Thema geblieben ist. Der Streit Nikons mit dem Zaren interessiert ihn nicht. Das Wirken des Patriarchen beschäftigt ihn nur solange, als es mit dem Leben und Leiden Awwakums direkte Beziehungen hat. Somit besteht die Biographie aus drei grossen Abschnitten. Im ersten stellt der Verfasser die geistige Vorgeschichte dar, den Boden, auf welchem Awwakums Geistesart erwächst; sodann schildert er fast annalistisch das Leben des Protopopen mit all seinen Wechselfällen und bringt schliesslich kurz, gleichsam als Epilog, das Schicksal der von ihm angefachten Bewegung.

Der Verfasser leitet diese Bewegung aus einem geistigen Gesundungsstreben her, das in Russland nach den Zeiten der grossen Wirren zu Beginn des XVII. Jahrhunderts lebendig geworden sei. In diesem Prozess schreibt er dem «Druckerhof» (pečatnyj dvor) und vor allem der Zensurbehörde desselben eine besondere Rolle zu. Es fällt auf, dass der Verfasser diese Behörde gleichsam als dritten Kraftpunkt neben den Kreis der Reformer und neben Nikon stellt. Als ersten der Reformer nennt er den durch seine Bücherkorrekturen bekannten Archimandriten Dionysius der Troizo-Sergievskaja Lavra (1617); ihre Reihe führt er dann weiter zu dem im Endkampf versagenden Neronov und schliesslich zu dem Kreise in Moskau mit dem zaghaften Beichtvater des Zaren Vonifatjev, dem unbeugsamen, polternd-folgerichtigen Awwakum und Nikon, dem Gesinnungsgenossen, der sich später in einen «reissenden Wolf» verwandeln sollte. Über allem steht der weiche — in seinen älteren Jahren sehr genussfreudige Zar Alexej Michailowitsch. Neben die ernst zu nehmenden Reformer stellt der Verfasser als unruhigen Schwarmgeist den ganz hemmungslosen Einsiedler und «Pilger» Capiton. Diese Schwarmgeisterei einerseits und die unbeugsame Treue am Überkommenen andererseits möchte er auch im späteren Raskol als zwei getrennte Richtungen wiederfinden.

Die Krisis, welche zum Bruche zwischen Awwakum und Nikon führt, sieht Pascal hervorgerufen durch das unbegreifliche Umschwenken des Patriarchen und des Druckerhofes vom Russentum zum Griechentum und vor allem durch die Billigung, welche diese Gesinnungsänderung seitens des Zaren fand. Sodann schildert er in hervorragender Weise die Jahre der Verban-

nung in Sibirien — wertvoll ist die Darstellung des Zusammentreffens Awwakums mit Jurij Križanic in Tobolsk — weiter die drei schweren Jahre in Russland und schliesslich eingehend, mit Beibringung vieler bisher unbekannter Zeugnisse. das Leben Awwakums und seiner zwei Leidensgefährten, an der Küste des Eismeeres, ihre theologischen Dispute, ihre Bemühungen um den weiterbestehenden «alten Glauben», sowie ihre ganze Menschlichkeit im Verkehr untereinander. Das in grosser Fülle beigebrachte Material über die Organisation der «Treugebliebenen» und über die über dieselben hereinbrechenden Verfolgungen machen das Buch auch zu einer Geschichte der Anfänge dessen, was die offizielle russische Kirche den «Raskol», das «Schisma» nennt.

Einige Gedanken zu den Ausführungen des Verfassers mögen der Sache dienlich sein. Er breitet die Überfülle seines Wissens vor uns nach der historischen Abfolge der Jahre aus. Dies gibt ihm Gelegenheit ein bisher oft gänzlich unbekanntes Material zu einem grossartigen Mosaikgemälde zusammenzufügen. Manchmal allerdings vermisst man darüber eine mehr wertende und abwägende Stellungnahme.

So scheint mir trotz allem die Tatsache nicht genügend hervorgehoben zu sein, wie sehr die «Altgläubigen» im Irrtum sind, wenn sie meinen, ihre Anschauungen beruhten auf rein russischer Überlieferung. Durch die Druckwerke des Jahrzehnts von 1640-1650, die sie anerkennen, sind sie vielmehr in hohem Grade abhängig vom Westen Russlands, von Kiew und über Kopystenski, den Archimandriten des dortigen Höhlenklosters, von den Protestanten und dem abgefallenen, ehemaligen katholischen Erzbischof von Spalato, Marc'Antonio de Dominis. Sie werfen also zu Unrecht dem Nikon vor, dass er sich bei seinen liturgischen «Reformen» auf eine in Venedig gedruckte Ausgabe dieser Bücher stütze.

Die zweite Bemerkung, die ich machen möchte, betrifft die Darstellung der geistigen Eigenart des Zaren Alexej. Mir scheint, dass der Verfasser viel zu wenig betont, wie sehr dieser Zar sich in stets steigendem Masse als Nachfahre der byzantinischen Kaiser und ihrer Rechtsansprüche ansah. Diese Gesinnung war allerdings zu Beginn seiner Regierungszeit (1645) noch nicht scharf ausgeprägt. Es mag wohl sein, dass die Beschäftigung mit der ukrainischen Frage dieselbe geweckt und auch weiter gemehrt hat; aber schon 1653/54 sah weder der Zar noch der Patriarch in der Angleichung der russischen, liturgischen Bücher an das griechische Brauchtum etwas Ungehöriges. Das Vorgehen des «Patriarchen» stiess Alexej, über einen während der Kriegsjahre vorsichgehenden Verselbständigungsprozess seinem «Mitkaiser» gegenüber, erst dann endgültig ab, als dieser es (1658) wagte, sich offen gegen ihn, den «Kaiser» zu stellen. Auch Awwakum kämpfte in den sechziger Jahren durch seinen russischen Konservativismus gegen den Anspruch des Herrn der «Kaiserstadt», auch in kirchlichen Dingen das entscheidende Wort zu haben. So musste es auch zwischen ihnen beiden zum Bruche kommen. Es vereinfacht darum die Frage allzu sehr, wenn man den Grund zu diesem Bruche nur in der ständig wachsenden Freude des Zaren am Lebensgenusse sehen wollte. Eine

solche Begründung entspricht mehr als richtig der simplifizierenden Gemütsart des Protopopen, die den Gegner so sah, wie *sie* ihn haben wollte.

Diese Bemerkungen hindern nicht festzustellen, dass das vorliegende Buch für lange Zeit das beste und aufschlussreichste Werk über den « Gründer » und die erste Heldenzeit des russischen « alten Glaubens » darstellt. Es ist flüssig geschrieben und leicht lesbar. Niemand wird es ohne grossen Nutzen aus der Hand legen.

A. M. Ammann S. I.

G. Lakota, *Tri sinodi peremiski i eparchijalni postanovi valjavski v. 17.-19. st.*, Peremišl 1939.

Das ukrainisch geschriebene Buch des Weihbischofs von Przemyśl, Grigori Lakota, enthält viel mehr als sein Titel besagt. Indem es den Text der drei Diözesansynoden von 1693, 1740 und 1818 sowie die Entscheidungen der Klerusversammlungen von 1756, 1764, 1765, 1780 und 1783 wiedergibt, erlaubt es uns, uns ein Bild des inneren Lebens des grossen ruthenischen Bistums Przemyśl-Sambor-Sanok vor allem während des XVIII. Jahrhunderts zu machen.

Auf der Synode im Jahre 1693 wurde die Union mit Rom im ganzen Bistum offiziell eingeführt. Obgleich die Beschlüsse derselben im Jahre 1694 in Krakau auf polnisch im Druck erschienen sind, waren sie doch ganz in Vergessenheit geraten. Erst Bischof Lakota macht sie uns wieder zugänglich. Klar wurde auf dieser Synode die Unterordnung der Basilianer unter den Diözesanbischof ausgesprochen. Es ist dies einer der Punkte, wodurch sich die Ende des XVII. Jahrhunderts neu-unierten Bistümer von allen jenen unterschieden, die schon 1596 die Union angenommen hatten. Dort standen die Basilianer als eigener überdiözesaner Organismus neben den Bischöfen, mit denen sie durch einen besonderen « Nexus », zuletzt 1685, verbunden worden waren.

Die Synode des Jahres 1740 führte auch im Bistum Przemyśl die Beschlüsse der unierten Bischofssynode von Zamość im grossen und ganzen durch. Damit gliederte sich dieses Bistum vollständig in den Verband der ruthenischen unierten Kirche ein. Die Basilianer verschwinden aus dem Einflussbereich der Diözesansynode; sie waren schon im Jahre 1739 mit denen des Lemberger Bistums zu einer eigenen « Provinz » vereinigt worden. Es bestand zwischen dieser neuen « Provinz » und den beiden Bistümern ein besonderer « Nexus ». Auf dieser Synode wurden auch eingehende Bestimmungen über die Aufgaben der verschiedenen Diözesanämter und über die pastorellen Pflichten derselben gegeben sowie einzelne Misstände abgestellt. Von einer Reform der liturgischen Bücher jedoch, wie sie 1720 die Synode von Zamość verlangt und 1738 der Metropolit Athanasius Szeptycki für sein Bistum durchgeführt hatte, ist in den Beschlüssen der Diözesansynode, die im Anhang

in der polnischen Ursprache beigegeben sind, keine Rede. Die folgenden Beschlüsse der Versammlungen in Valjav sprechen von der Gründung eines Priesterseminars. Darin offenbaren sich die in den fünfziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts herrschenden Schwierigkeiten zwischen dem Weltklerus und den Basilianern. Man wünscht die Ausbildung der Popensöhne, um sie vor der Leibeigenschaft zu bewahren. Es findet sich jedoch in der ganzen Aktenveröffentlichung, die, wie es scheint, keine absolute Vollständigkeit anstrebt, keine Anspielung auf die in denselben Jahren ausserordentlich heftigen Streitigkeiten mit den Lateinern wegen des Übergangs vom unierten zum lateinischen Ritus; dieselben waren zwar 1755 durch das Dekret « Allatae sunt » Papst Benedikts XIV. zugunsten der Unierten entschieden worden; aber der lateinische Bischof Sierakowski, der 1742-1760 in Przemyśl residierte, war in keiner Weise den Unierten wohlgesinnt. Die Versammlungen von 1780 und 1883, sowie die Diözesansynode von 1818 fallen schon in die österreichische Zeit. Unter der Habsburgerherrschaft tauchten ganz andere Fragen auf als in der polnischen Zeit. Dankenswerterweise sind dem Buche die Porträts der während der behandelten Periode regierenden Bischöfe beigegeben.

Die Veröffentlichung des verdienten ukrainischen Weihbischofs von Przemyśl ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der ruthenischen Kirche, vor allem ihres am weitesten westlich gelegenen Bistums.

A. M. Ammann S. I.

A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII-XVIII w. w świetle źródeł archiwalnych*, Lublin 1939.

Der Verfasser gibt uns an Hand unveröffentlichter Akten, vor allem aus dem Wojwodschaftsarchiv in Lublin und aus einem Kodex des Diözesanmuseums ebendort einen systematischen Überblick über die Licht- und Schattenseiten der kirchlichen Union in Polen im 17. und 18. Jahrhundert.

Nachdem er zuerst den moralischen und intellektuellen Zustand der unierten Geistlichkeit, zumeist an Hand von Strafakten, geschildert hat, wendet er sich der Darlegung der Schwierigkeiten zu, welche den Unierten aus den von Rom verbotenen Zehntforderungen der lateinischen Geistlichkeit erwuchsen. Im vierten Abschnitt schildert er das unklare Verhalten der lateinischen Bischöfe zu dem Verbote Urbans VIII. und Benedikts XIV., vom ruthenischen Ritus zum lateinischen hinüberzuwechseln, um im fünften Kapitel sich über das « nicht wohlwollende » Verhältnis des lateinischen Klerus und Volksteils zur Union zu verbreiten. Es folgt ein Kapitel über die Vergewaltigung bis zu Kirchenraub und Mord, denen die Unierten vonseiten der Kosaken und Schismatiker ausgesetzt waren. In zwei weiteren Abschnitten werden die beiden Bischöfe von Chelm Methodius

Terlecki und Jakob Susza sowie der Metropolit Joseph Veljamin Rutski im «Schattenriss» dargestellt und das segensreiche missionarische Wirken der Basilianer in Biała und Zamość ausführlich geschildert. Der Gesamteindruck des Werkes ist ein durchaus günstiger für die Seite der Unierten, während auf die lateinische Seite gar mancher Schatten fällt. Vor allem wird offenbar, dass die Vertreter der lateinisch-katholischen Interessen sich oft in selbstherrlicher Weise über die Entscheidungen römischer Behörden, ja sogar des Papstes hinwegsetzten.

Das nicht sehr umfangreiche Werk (75 S.) entbehrt reicherer Literaturangaben. Es ist weniger eine historisch gründliche und weitausgreifende Untersuchung als ein Aufsatz, der auf dem gewissenhaften Studium noch unveröffentlichter Akten beruht, die dabei jedesmal genau nachgewiesen werden. Aber gerade diese scheinbare Anspruchslosigkeit stellt seinen Wert dar; sie gibt ihm den Glanz edler Wahrhaftigkeit; und wahre Berichte braucht weder der lateinische noch der ruthenische Zweig der Kirche je zu scheuen. Der Aufsatz kann in Ehren in der Festgabe bestehen, die dem lateinischen Lubliner Diözesanbischof M. Fulman gewidmet wurde.

A. M. Ammann S. I.

Dr. Krunoslav Draganović, *Opći šematizam katoličke Crkve u Jugoslaviji* (Schematismus generalis Ecclesiae catholicae in Jugoslavia). Sarajevo, Akademija « Regina Apostolorum », 1939; —8; p. 615.

Historiam, indolem valoremque huius Schematismi generalis optime ipse auctor in praefatione latina indicat, ubi dicit: « De mandato Rev.mi Coetus Archiepiscoporum et Episcoporum Jugoslaviae exaratus est praesens ' Schematismus. ' », et quidem iuxta data officiosa accepta ob omnibus officiis parochialibus necnon domibus religiosis. In Schematismo informationes prostant de omnibus et singulis institutis catholicis deque universis sacerdotibus domibusque religiosis in territorio Status Jugoslavici. Post brevem praemissam introductionem generalem de supremo Ecclesiae regimine Schematismus exhibet statum tum personalem tum realem cunctarum dioecesium in Jugoslavia (pag. 21-405), religiosorum Ordinum et Congregationum tum virorum (pag. 406-462) tum mulierum (pag. 463-525), Collegii romani S. Hieronymi pro gente croatica (pag. 526-527), stationum pastoralium inter Croatas et Slovenos emigratos (pag. 528-537). praeli catholici (pag. 538-552); tabellas statisticas omnium dioecesium necnon religiosorum Ordinum Congregationumque (pag. 553-561), chartam geographicam dioecesium Jugoslaviae; indices demum dioecesium (563), paroeciarum (563-579), omniumque personarum, imprimis sacerdotum (580 ss) » (pg. 4).

Liber lingua croatica, et ubi de Slovenis agitur, slovenica scriptus est. Nihilominus quicumque linguam latinam callet facile eo uti poterit, nam « redactori — ut ipse ait — in votis erat usum vel summarium Schematismi praesentis, primi in suo genere, possibilem reddere lectori quoque latino. Hunc in finem redditi sunt subtituli maioris momenti etiam lingua latina; pro adnotatione postae, stationis viae ferreae, ecclesiae etc. adhibita sunt signa internationalia; apposita est explicatio omnium abbreviationum praecipuarum lingua latina (pag. 10-12). Pro maiori intelligentia tabellarum statisticarum lector uti poterit explicatione latina in pag. 77 et 553. Ope indicum appositorum facile invenietur quaelibet notata sive persona sive paroecia... » (ibid. pg. 4).

Vere pretiosae sunt quatuor tabellae statisticae, quae statum dioecesium, Ordinum et Congregationum religiosarum in Jugoslavia *numerice* exprimunt.

Ex his tabellis constat, ut quaedam de personis tantum dicamus, in Jugoslavia die 1. VII. 1937, quando redactio pro hac parte clausa erat, in 20 dioec. et administr. apost. adfuisse: 5,854.313 catholicos (49.638 rit. byz.), e quibus: episcopi 19 (1 or.); sacerdotes saeculares 3.109 (67 or.); religiosi (13 ord. et 5 congreg.): sacerd. 1.169 (4 or.) + 149 extra prov. degentes, reliqui 1.515 (6 or.); religiosae (7 ord. et 28 congreg.) 6.553 (37 or.) + 560 extra Jugosl. in Albania, Bulgaria, America etc. Ex altera parte ex his tabellis etiam clare apparet compenetrationem Orientis cum Occidente et permixtionem fidelium cathol., serbo-orthod. et mahometanorum in Jugoslavia magis magisque intensam fieri: e. gr. in duabus dioecesibus catholicissimae Sloveniae (Ljubljana, Maribor) iuxta 1,182.092 cath. iam 6.745 serb.-orth. et 644 mahom. habentur et in prov. eccl. Croatiae-Slavoniae (Zagreb, Djakovo, Senj) iuxta 2,548.097 cath., iam 743.461 serb.-orth. et 4.256 mahom. adsunt. In dioecesibus quoque Dalmatiae et Quarneri (Krk) inter 640.501 cath. iam 117.505 serb.-orth. et 644 mahom. habentur. Sed et viceversa: in dioecesibus Belgradensi (Serbia), Scopiensi (Macedonia), et Antibarensi (Monte Negro), ubi antea vix aliquot millia catholicorum habebantur, nunc inter 4,365.857 serb.-orth. et 835.568 mahom. iam 116.636 cath. numerantur. In Bosnia-Herzegovina autem catholicismus vere florere dicendus est: iam 640.501 cath. inter 1,024.977 serb.-orth. et 718.074 mahometanos.

Singularum dioecesium et religiosorum ordinum et congregationum historia quoque breviter narratur, itemque tempus fundationis paroeciarum, in quantum notum est, et ubi paroeciae mixtae sunt, lingua quoque indicatur, in qua praedicatio fit. Qua ratione hic Schematismus verum quoddam compendium historiae, ethnographiae ac geographiae ecclesiasticae regni Jugoslaviae exhibet, ac non solum vitae practicae sed etiam scientiae promovendae magnopere proderit. Auctor, ex aliis suis scriptis historicis, geographicis et statisticis iam laudabiliter notus, novo hoc opere novam eamque amplam sibi laudem meruit.

S. Sakač S. I.

PRZ. DĄBKOWSKI, *Podział administracyjny województwa Ruskiego i Bełzkiego w XV wieku,* Lwów 1939.

In ungemein fleissiger Arbeit zeigt Prz. Dąbkowski die Verwaltungseinteilung der polnischen Wojwodschaften «Rus» und «Belz» (Ostgaliziens) im XV. Jahrhundert. Dieser Veröffentlichung sind Aktenuntersuchungen in überaus grosser Zahl vorausgegangen; sie ergibt sich aber auch gleichsam als Korollar aus einem unter dieser Rücksicht geführten Zettelkatalog, der, wie dies verschiedene Veröffentlichungen des Verfassers beweisen, sich auch auf andere Gebiete erstrecken kann. Für die Kirchengeschichte bemerkenswert ist, dass im Gegensatz zum ukrainischen Bistum Przemyśl während der in Frage stehenden Zeit Güter des Bistums Halisch nur einmal (1405) vorkommen; auch Krylos bei Halisch, der Sitz der Restverwaltung des Bistums, wird nur in *einer* Urkunde und zwar im Jahre 1458 erwähnt.

Eine sehr eingehende, fleissig gearbeitete Karte ist dem im übrigen recht trockenen Werke beigegeben.

A. M. A.

E. VON PUTTKAMER, *Frankreich, Russland und der polnische Thron 1733,* in: Osteuropäische Forschungen N. F. Bd. 24. Königsberg 1937.

Die Arbeit E. von Putkamers zeigt uns in klarer und übersichtlicher Weise die Bemühungen, vor allem Frankreichs, im Jahre 1733 den polnischen Thron seinem Kandidaten Stanislaus Leszczyński zu sichern. Im ersten Teile wird das überlegene diplomatische Spiel des französischen Gesandten de Monti eingehend dargelegt und deutlich herausgestellt. Nicht so klar treten die Bemühungen der russischen Partei hervor. Vielmehr überrascht die Gegenkoalition dieser Partei, die schliesslich zum Siege Augusts III. von Sachsen führte, den Leser vollständig. Zwar hat die Verfasserin die Archive von Paris und Dresden fleissig ausgenützt; aus Russland stand ihr verständlicherweise nur gedrucktes Material zur Verfügung. Das vatikanische Archiv jedoch und seine Nuntiaturberichte sind vollständig übergangen. Für die Einwirkungen der Kurie auf die polnische Königswahl kann man sich jedoch nicht auf Theiner, Vetera Monumenta Poloniae historica (siehe *Literaturangaben* S. 113), beschränken. Der zweite Teil: Frankreichs europäische Politik am Scheidewege zwischen Polen und Russland ist gut und lehrreich. Man kann der Verfasserin für ihre Arbeit, mag dieselbe auch wie viele ihre Vorgänger in der eben angegebenen Richtung unvollständig sein, seinen Dank aussprechen.

A. M. AMMANN S. I.

Varia

LAURA VECCIA VAGLIERI, *Grammatica teorico-pratica della Lingua Araba*. Vol. primo. Roma. Istituto per l'Oriente 1937-XV.

Questa grammatica ha già avuto una larga e meritata diffusione anche nel campo ecclesiastico. È il frutto di pazienti ricerche e di lunghi studi alla cui compilazione si interessarono o furono consultati le LL. EE. Nallino, Cattan e Guidi, nonchè il Cav. Uff. Naama.

Facendo le poche osservazioni che seguono, a utilità degli studiosi, non intendo diminuire il pregio dell'opera.

§ 42 La ragione che si adduce per la presenza della *alif* dopo la *waw* del plurale nei verbi, vale solo per i pochi casi in cui segue una *waw*. E per gli altri? Inoltre non è questo il posto in cui questa regola dovrebbe essere inserita.

§ 58. Prendendo dalla Grammatica di Périer, l'A. parla delle lettere « servili che servono a far subire alle radici le modificazioni che precisano i significati dei vocaboli » ecc. e dice che in numero di sette sono contenute nella frase أَنْتَ مُوسَى Ma gli Arabi parlano di lettere che si aggiungono alle radicali per la formazione delle voci verbali e non verbali, si chiamano *ḥurūf az-ziyādah* e sono contenute nella frase سَأَلْتُمُونِيهَا in numero di dieci.

§ 98. In questa regola bisognerebbe dire *determinato dall'articolo* e non *determinato* semplicemente, perchè ad es. nelle frasi آدَمُ أَبُونَا . حَوَّاءُ قَدِيمَةٌ non è necessario interporre هُوَ come non lo è quando il soggetto incoativo è determinato da un genitivo.

§ 102. وَلَدٌ حَسَنٌ طَيِّبٌ non è una frase corretta e non pare nemmeno esatta la regola qui esposta, perchè quando più predicati si riferiscono a un soggetto solo, si possono giustapporre con o senza la congiunzione, ma quando gli aggettivi non sono predicati, la congiunzione è necessaria.

§ 156. Che un genitivo sia retto da più nomi allo stato costrutto, è un contravvenire a una regola, dice l'A., che, « specialmente dagli autori moderni, non è sempre osservata ». Credo invece che qui non debba esservi differenza tra antichi e moderni, ed è del Corano la famosa frase: قطع الله يَدَ وَرِجْلَ مَنْ قالها ove due nomi allo stato costrutto reggono lo stesso genitivo.

§ 114. Alla particella إِلَّا che separa il verbo dal soggetto e impedisce che si accordino tra loro, Sibawayh aggiunge ancora سِوَى e غير. Questo paragrafo poi tace di نِعْمَ . لَيْسَ e simili che alle volte non si accordano con il loro soggetto e sono tanto in uso.

§ 253 dice che il trapassato si esprime premettendo al perf. كان o قد e قد e « mettendo questa particella di preferenza avanti al secondo verbo ». In nota aggiunge che non esistono regole precise al riguardo.

Esistono invece le regole e io vi faccio cenno rettificando anche la testè citata regola: قد o rafforza il perf. o lo fa esprimere un' azione prossimamente passata ma non gli dà punto il valore di trdpassato; il quale trapassato si esprime:

a) Con il semplice perfetto. Questo perf. poi che ha il valore di trapassato *deve* essere preceduto da قد e più spesso da وقد ma *solo* quando esprime stato o condizione, non negli altri casi.

b) Il perf. di كان e i perfetti di sei delle così dette «sue sorelle» possono avere dopo di sè un perfetto come loro predicato, ma a patto — e non di preferenza soltanto come dice l'A. — che a questo si premetta la particella قد la quale lo fa esprimere un' azione passata prossimamente. Con il solo كان questo قد si può sopprimere qualche volta. كان (*kāna*) dunque al perf. che gli fa da predicato, dà il valore di più che perf.

Dice ancora l'A. che il soggetto «generalmente si mette tra i due verbi» Ma questa regola mi sembra arbitraria.

§ 302. Nei verbi contratti si desidererebbe maggior nesso nell'esposizione delle regole che qui sono spezzettate in otto con varie note.

È vero che per contrarre bisogna che la 2ª geminata sia vocalizzata, come dice la regola 1, ma bisogna pure che sia quiescente la prima. Se la 1ª è vocalizzata, o si trasporta indietro la sua vocale, come in يَمُدُّ o si sopprime come in سَرَّ.

Ne vien di conseguenza che non si può togliere la vocale della prima geminata, quando questa è raddoppiata, nè trasportarla indietro dalla medesima quando la 2ª è raddoppiata. Altrimenti si incontrerebbero due quiescenti. Lo stesso si dica del caso in cui tra le due geminate subentra una lettera di prolungazione o la 2ª geminata riceve il *sukūn*, o le due geminate sono in principio di parola ecc. In quest'ultimo caso si comincerebbe con il *sukūn* se si geminasse.

§ 304, nota 2, afferma che il raddoppiamento dopo l'*alif* avviene « nel participio attivo سارّ e nel perfetto attivo delle forme IIIª e VIª » mentre ciò si verifica ancora in tante altre voci come إحْوالّ. مادّة, دامّاء, هَوامّ. ecc.

§ 305, Reg. 7 che parla dell'imperativo, non dovrebbe costituire una regola distinta dalla reg. 6, che parla delle geminate nell'imperf. apocopato perchè appunto l'imperativo si forma dall'imperf. apocopato.

§ 306. Reg. 8 dice: « Alcuni nomi e alcuni verbi di forma فَعِلَ e فَعُلَ non contraggono le due radicali uguali ». Questa regola dovrebbe essere meglio chiarita e completata dicendo che vi sono verbi di forma فَعِلَ. فَعُلَ e فَعَلَ in cui le due geminate non si contraggono. Sono pochi e di poco uso. Al-Makūdī dice che in tutto sono nove. Quanto ai nomi non si dovrebbero accumunare con i verbi come fa l'A., perchè sono molti e di uso assai frequente. Sono i nomi di forma فُعُلٌ, فُعَلٌ, فِعَلٌ, فَعَلٌ e in genere quelli che hanno una vocale sulla 2ª geminata. Essi non contraggono perchè togliendo la vocale della 1ª geminata, si confonderebbero con i nomi che hanno il *sukūn* sulla medesima.

Nella nota alla reg. 8 l'A. non dice quali siano gli imperativi che irregolarmente contraggono nè quali siano quelli che irregolarmente non contraggono. Quanto ai perfetti, vi sono quelli in cui cade una geminata ma l'uso ne è assai limitato, e vi sono quelli che aggiungono « un suono vocalico » come dice Veccia Vaglieri attingendo al Wright, ma dato che per la IVª e Vª forma ci fosse l'aggiunta di questo « suono vocalico » che è la sillaba ـَيْ, l'esempio تَظَنَّيتُ citato dall'A. e da Wright, non regge

perchè è del verbo تَظَنَّى che ha lo stesso senso di تَظَنَّنَ. Inoltre le grammatiche arabe non parlano di aggiunta ma di *cambiamento* della 2ª geminata in ـَـيْ Si noti poi che Wright e Veccia Vaglieri dicono che ciò si verifica nell'arabo moderno, mentre non esiste una grammatica moderna differente dall'antica. Forse intendono dire: arabo volgare.

Vorrei ancora aggiungere che la tavola IX non contiene una forma contratta per l'apocopato della III forma, mentre questa è frequente nel Corano: وَمن يشاقّ الله فان الله شديد العقاب (*Sūrat al-Ḥashr*, 4).

§ 314. Le regole generali delle lettere *waw* e *yā* esposte in questo modo, mi sembra che perdano di chiarezza. Esse infatti esulano dalle grammatiche arabe indigene.

§ 315. Il mutamento della lettera interna in hamzah nel participio attivo del verbo concavo ha una bella spiegazione nelle grammatiche indigene, la quale però non è conforme a quella della Prof.ssa Veccia Vaglieri.

A proposito poi degli infiniti e dei nomi di 3ª inferma, in cui questa, trovandosi in fine dopo un'*alif* non radicale, si muta in hamzah, l'A. parla di *u* e di *i* che necessariamente seguono l'inferma stessa.

Questa condizione non mi sembra che si riscontri nelle grammatiche arabe. L'A. porta ancora nella nota un altro esempio a questa regola ed è مَصائب, ma qui la hamzah è per eccezione e la parola non può essere citata come es. Quando nei plurali مَفاعِل si muta la lettera inferma in hamzah e quando non si muta è così bene spiegato nelle grammatiche indigene e non doveva essere trascurato nella presente grammatica.

§ 317, a) dice: « nella combinazione *ĭw* + vocale, la *w* può divenire *y* (cfr. reg. 6) ». Anzitutto, nella reg. 6 si ha *iw* e non *îw* + voc. nè *ĭw* + voc. Poi, nella combinazione *iw* + *á*, (non + voc. qualunque), *w* non solo *può* ma *deve* diventare *y* in certi casi enumerati nelle grammatiche, come indicano questi esempî: دِيارٌ نِيامٌ صِيامٌ Fuori di questi casi, *w* non deve nè può diventare *y*, come per es. دِوَلٌ جِوارٌ طِوالٌ Parimenti l'incontro di و e ي e di ي e و delle quali la prima fosse con il *sukun* dà luogo a una ي raddoppiata come مَرْمِيٌّ per مَرْمُوْيٌ e أَيَّامٌ per أَيْوامٌ. Questa regola è accennata in questo paragrafo della grammatica in un modo per lo meno insufficiente e poco chiaro.

A proposito del § 320, reg. 9 si dovrebbe notare che i verbi di 1ª و con l'imperfetto con *i*, perdono la و nell'infinito, *solo* quando questo ricorre sulla forma فِعْلٌ e non in modo vago come qui si legge.

Nei § 323-326 per spiegare l'irregolarità delle voci قامَ قُمْتُ قِيمَ يَقُومُ e simili si discosta da quelle regole succinte, chiare e così note nelle scuole non senza scapito della chiarezza e facilità di metodo, dell'esattezza e della brevità. Per spiegare قُمْتُ قُمنا ecc. ricorre alla fase *awu* (قَوُمْتُ), che N. Yāzigī, la cui autorità in materia è innegabile, chiama *violentazione* (v. *Al-ǵumānah*, p. 123).

Nel § 326 accomuna sotto la stessa regola يَقُومُ يَسِيرُ يَخافُ imitando in ciò il Périer, mentre يَخافُ ha un'altra regola che è molto importante non solo perchè si applica all'imperfetto passivo della 1ª forma e dell'inf. con م come avverte l'A. ma anche perchè si applica ai perf. attivi delle

forme 4ª e 10ª, agli imperfetti pass. delle forme 4ª, 7ª, 8ª e 10ª, ai nomi di luogo, a molti participî passivi, e agli infin. de la 4ª e della 10ª... Anche questa regola non è espressa nella grammatica in parola.

A pag. 170, n. (1) la parola أَعْوَرُ non può essere citata accanto a أَطْوَلُ per la stessa regola, perchè essa appartiene a un verbo perfettamente regolare, mentre أَطْوَلُ appartiene a un verbo infermo.

La reg. 9, § 318, a cui si fa richiamo frequentemente in questa grammatica e che riguarda la sillaba breve, non potrebbe sostituire la regola che vieta l'incontro di due lettere con *sukūn* la quale ha un'applicazione più ampia, perché comprende tutti i casi della 1ª e si estende ad altri come ad es. all'inf. della 4ª e della 10ª e al part. pass. della 1ª; participio e inf. le cui irregolarità non sono spiegate nella presente grammatica. Si applica ancora alla 3ª pers. plur. del perf. e dell'imperf. dei verbi di ultima inferma come ad es. رَمَوا le cui fasi sono رَمَيُوا رَماوا e infine رَمَوا.

Quantunque queste osservazioni non siano le uniche che si potrebbero fare, ciò non ostante continuo a raccomandare l'uso di questa grammatica perchè tra le grammatiche arabe scritte per studenti europei, essa è ancora una delle migliori. Tralasciando di parlare dei suoi pregi, ho scritto soltanto questi appunti credendo di renderla con essi più utile agli studiosi.

Mons. Pietro Sfair

Dr. Fritz Hörmann, *Beiträge zur Syntax des Johannes Kinnamos*. München 1938.

A first, and even a second and third, reading of an author, especially if one's interest is concentrated mostly on the subject dealt with, can give a quite false impression of his language and style, because, if the mind can follow the narrative easily and is not distracted by altogether strange and, as it were, unreasonable constructions or meanings, it largely takes the syntax for granted. If a proper evaluation of this last is desired, it must be made the subject of an examination that analyses the grammatical value of each phrase and almost of each word — an examination such as Dr. Hörmann offers on the syntax of Cinnamus.

The initial difficulty in such a study is to decide what amount of detail is required to give an adequate and just idea of the work under review, for clearly, while too cursory an examination would have no value at all, there is a limit beyond which the accumulation of further statistics serves no useful purpose. Of these errors of defect and excess, Dr. Hörmann has preferred to run the risk of being guilty of the second, certainly the more pardonable and the one to which all who undertake a task such as his should incline. None the less, it seems to me that the fact that Cinnamus used the subjective genitive more than a hundred times, the objective genitive

more than three hundred times (P. 78) and the possessive genitive more than six hundred times (P. 80) — uses common to all times and languages and dependent for their frequency, to a large extent, on the subject treated of — conveys little or nothing to the reader, though the noting of so many instances must have given no little trouble to the compiler.

Dr. Hörmann has performed the task he set himself thoroughly and it is to be hoped that the future will bring more studies of a similiar kind and of as complete a treatment as his, whose value is enhanced by the brief introductions, with which he prefaces most sections, with their references to the classical language and its developments in scriptural and later Greek. Possibly, if the examples he has quoted from his author had been a little fuller, or, better, if the concluding sections of his book that deal with style had been illustrated by the addition of a few complete paragraphs of Cinnamus' own words, the reader would feel that he had a better appreciation of the details given him by seeing them in their setting — but perhaps Dr. Hörmann expects, not unreasonably, that his work be studied only in conjunction with the text.

J. Gill, S. I.

Dom Ildefons Dirks, *Les saintes icones,* 2me édition, Amay sur Meuse 1939, S. 86.

In der Form einer in gewissem Sinne systematischen Einführung in alles Wissenswerte, das mit den Ikonen der byzantinischen und vor allem der byzantino-slawischen Kirche zusammenhängt, wendet sich die vorliegende, jetzt in zweiter Auflage erscheinende Schrift der Benediktinermönche von Amay vor allem an einen weiteren, nicht aus Fachleuten bestehenden Leserkreis. Sie gibt aber durch die Vielfalt des Gebotenen auch dem, der sich eingehend mit den erwähnten Fragen beschäftigen muss, rasche und zumeist verlässliche Auskunft. Sehr anzuerkennen ist der ruhige, von allen Überschwänglichkeiten freie Ton, in dem das nicht gar kleine Werk geschrieben ist. Es ist nicht verwunderlich, dass manche Literaturangaben unvollständig und einige leider auch verstümmelt sind (z. B. S. 46). Die beigegebenen Holzschnitte sind würdig und gut ausgewählt. Das Werk wird sicher dem Ziele der Abtei, nämlich dem Bestreben, eine Annäherung an den christlichen Osten auf dem Wege gegenseitiger Achtung vorzubereiten, dienen. Die beiden farbigen Wiedergaben der « Mutter Gottes von Wladimir » sowie der « Dreifaltigkeit » von Rublev jedoch sind weder nach der Seite der Reproduktionstechnik noch der Farbengebung gelungen. Dies letztere gilt leider auch für die kleinen, nach russischen Vorbildern hergestellten, sonst vortrefflichen Andachtsbilder, die im Verlage der Abtei herausgekommen sind. Eine Liste derselben ist dem empfehlenswerten Hefte beigefügt.

A. M. Ammann S. I.

Piperdrucke, München. Die hl. Dreifaltigkeit von Rublev; die Geburt Christi, Nowgoroder Ikone.

Zugleich mit dem ebengenannten Werke von Dom Ildefons Dirks muss auf die weitaus beste Reproduktion der Dreifaltigkeitsikone Rublevs hingewiesen werden, die wir heute besitzen. Sie ist im Verlag der Piperdrucke, München erschienen. In Originalgrösse (55 × 70 cm) und in vollkommener Angleichung des Kolorits gibt sie die vom russischen Restaurationsbureau hergestellte Kopie der Ikone Rublevs wieder. Das Original selbst befindet sich jetzt in Moskau; es ist von allem Silberschmuck befreit und von allen von früheren Restaurationsversuchen herrührenden Farbenauflagen gereinigt. Die genannte Kopie war seinerzeit auf der Ausstellung russischer Ikonen zu sehen, die ihren Weg durch die bedeutendsten deutschen Städte, darunter auch München, nahm. Die erhabene, anziehende Ruhe des grossen Andachtsbildes, das, in leuchtenden Farben gemalt, Aug und Herz erhebt, kommt deutlich zum Ausdruck. Man steht nicht der Schilderung eines zeitlichen Vorgangs sondern der Darstellung eines fast überzeitlichen Zustands gegenüber. Trotz allen Unterschiedes, vor allem schon, was die Ausmasse angeht, kann man in dieser Hinsicht eine Linie ziehen zu dem ebenso überzeitlichen Monumentalgemälde Leonardo da Vincis in Mailand, dem Letzten Abendmahle. -- Aber nur die Wiedergabe in Originalgrösse, wie sie in dem grossen Piperdrucke vorliegt, ruft diesen Eindruck hervor; nur hier blendet die Leuchtkraft der Farben nicht das Auge, nur hier wirkt die harmonische Dreiheit anziehend und erhebend. Dies beweist schon die im selben Verlage in Postkartengrösse herausgekommene Wiedergabe der Ikone. Das Bild wird hier durch die Verschiebung aller Verhältnisse ein ganz anderes: verwirrend in den Farben und höchstens noch interessant zum Besehen. Auch die nach dem Piperdrucke gefertigte Wiederholung im VI. Bande von Herders Konversationslexikon (Art.: Ikonenmalerei) kann sich nicht mit ihrem Vorbilde messen. Sowohl die Zeichnung wie die Wiedergabe der Farben ist ungenau. Die Wirkung auf den Beschauer wird dadurch eine wesentlich andere.

Neben dieser in gewissem Sinne monumentalen Ikone hat der Piperverlag auch die Reproduktion einer mehr erzählenden Ikone herausgebracht. Es ist dies eine nordrussische Darstellung der Geburt Christi mit allen Nebenszenen — fast ebenso gross wie das Bild aus dem Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius, (53 × 70 cm). Trotz der Vielfalt der dargestellten Vorgänge wirkt das Bild — vor allem durch die im visuellen und flächenhaften Mittelpunkte befindliche übergrosse Darstellung der auf einem auffallend roten Lager hingestreckten Gottesmutter einheitlich. Man kann sich gut einen Eindruck von dem Originalbilde in der ihm angepassten Umgebung machen.

Vergleicht man diese beiden Wiedergaben mit so vielen meist kleinen und künstlerisch unbedeutenden Ikonen, die wir im Westen zu sehen gewohnt sind, so erkennen wir erst, wie dankbar wir dem

Verlage sein müssen für den einzigartigen Einblick in die russische Geistigkeit, welche uns seine aufopfernde, sorgfältige Arbeit vermittelt. Diese Vorzüge wiegen die Anschaffungskosten (32 RM je Blatt) weit auf.

A. M. Ammann S. I.

« *Kyrios* », Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas. hrsgb. v. Hans Koch, Jahrg. III (1938), H. 1-4; Jahrg. IV (1939) H. 1.

Der vorliegende Jahrgang enthält viele ausgezeichnete Aufsätze z. B.: D. Čyževškyj, Die « russischen Drucke » der Hallenser Pietisten, oder: H. Koch, Byzanz, Ochrid und Kiev 987-1937. Im ersten Hefte des Jahrgangs 1939 setzt I. Smolitsch seine *Studien zum Klosterwesen Russlands* fort. In gewissem Sinne greift die Zeitschrift über « Osteuropa » hinaus, so z. B. wenn E. Benz darin schreibt über: « Wittenberg und Byzanz », vor allem aber in ihren Chroniken: « Die christlichen Minderheiten im vorderen Orient »; « Die maronitische Kirche »; « Die christlichen Kirchen des vorderen Orients in Volk und Staat ». Trotz sehr guten Informationsmaterials, dessen er sich bedient, vermisst man beim Verfasser derselben: K. Friz, Stuttgart, manchmal eine unparteiische Stellungnahme gegenüber den Ereignissen und ihren Hintergründen. Eine sehr gute Zeitschriftenschau und eingehende Buchbesprechungen erhöhen den Wert dieser wichtigen Zeitschrift.

A. M. A.

« *Das östliche Christentum* ». Heft 8: *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas* (1296-1359) von Mönch Wassilij; aus dem Russischen von H. Landvogt O. E. S. A. Heft 9: M. Tarchnisvili S. F. C., *Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma.* Heft 10: G. Wunderle, *Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien.*

Heft 8: Mit dem schon 1936 auf russisch im Seminarium Kondakovianum erschienenen Aufsatz von Wassilij Kriwoschein setzte sich I. Hausherr auseinander in: Orientalia Christiana Periodica III (1937) p. 260-272 in seinen Bemerkungen: À propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur. Da die deutsche Übersetzung des Jahres 1939 nur den russischen Urtext von 1936 wiederholt, bleiben dieselben unverändert bestehen.

Heft 9: Das Heft von M. Tarchnisvili fällt etwas aus dem Rahmen der sonstigen Veröffentlichungen dieser bedeutsamen Reihe. Es dient

mehr der religiös-geistigen Erhebung als der Erweiterung unseres Wissens.

Heft 10: Die geschriebene Rede des verdienten Würzburger Professors ist sehr wertvoll vor allem, weil sie die Bedeutung der ostkirchlichen Studien eindringlich aber ohne äusseres Pathos darlegt. Damit dient sie in hohem Masse den wahren Interessen der heute leider noch nicht geeinten Kirchen.

A. M. A.

Animadversio

In Orientalia christiana periodica 5 (1939) S. 247 kommt I. Hausherr auf meine Aeusserung in der Festgabe für Ildefons Herwegen « Heilige Ueberlieferung », Münster 1938, S. 95 zu sprechen, wo es heisst: « Ein asketisches Leben mit der Gottesrede in Lehre und Predigt als Frucht und im Dienst der Gottes- und Nächstenliebe ist weit entfernt, das evagrische Schema zu sein: es ist das Schema des gemässigt messalianischen Liber Graduum. Ihm steht Diadochus so nahe, als er der evagrischen Mystik ferne steht ». Der letzte Satz bezieht sich nicht auf den ganzen Liber Graduum, sondern auf dessen « Schema »; so verliert der Satz im Lichte der auf S. 94 f. (ebd.) vorausgehenden Begründung sein « Sonderbares ».

P. M. Rothenhaeusler.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

FRIEDRICH WILHELM NEUMANN, *Geschichte der russischen Ballade.* (Schriften der Albertus-Universität Band 5). Ost-Europa-Verlag, Königsberg - Berlin 1937. VIII, 353 S.

Die Ballade hält ihren Einzug in die russische Literatur am Ende des 18. Jahrhunderts. Die grosse Tat Peter des Grossen hatte für Russland zunächst den Sieg der Aufklärung bedeutet. Erst später, als die « Empfindsamkeit », die neue Schätzung des Irrationalen, Gefühlsmässigen von England und Deutschland her nach Russland kam, waren die Vorbedingungen für das Auftreten der Ballade gegeben. Die erste russische Ballade war das Werk des später als Geschichtsschreiber so gefeierten Karamzin. Die Zeit der empfindsamen Ballade dauerte aber nicht lange (1789-1804). Es folgte die romantische Ballade mit ihren Arten der empfindsam-romantischen (1804-1825) und realistisch-romantischen Ballade (1825-1840). Auf Jukowski, der vor allem durch seine Ubersetzungen ungemein fruchtbar auf die Entwicklung der Ballade wie die der ganzen russischen Literatur eingewirkt hat, folgt der Höhepunkt der russischen Ballade in den Werken Puschkins und anderer. Die Zeit nach 1840 bringt einen raschen Niedergang, der nur eine Unterbrechung erleidet in der nationalrussischen Ballade (1865-1880), wie sie vor allem vertreten wird durch die technisch vielfach fast überfeinerten, oft ins Naturalistische gehenden Balladen L. Tolstois. Der Rück- und Ausblick führt dann noch die Entwicklung bis zur Gegenwart weiter. Die Untersuchung zeugt von einer sehr bemerkenswerten Beherrschung des weiten Stoffes und von einer gewaltigen Arbeitsleistung. Die einzelnen Balladen werden nicht nur beschrieben, sondern auch ihrer Gattung und Art nach bestimmt und dem ganzen geistesgeschichtlichen Werden eingeordnet. Man kann sich für das Gebiet der russischen Ballade keinen bessern Führer wünschen.

E. H.

KUNIBERT MOHLBERG, *Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum* in alamannischer Uberlieferung (Codex Sangall. N° 348). — Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. Hft 1/2. Zweite, verbesserte Auflage. 1939, Münster, Ascendorff. CII + 342 S.

GEORG MANZ, *En St. Galler Sakramentar. Fragment* (Codex Sangall. N° 350). — Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. Heft 31. 1939, Münster, Aschendorff. XV-92 S.

Parmi les sacramentaires gélasiens dans lesquels furent mêlés des éléments grégoriens, ceux de S. Gall, qui représentent la tradition franconienne, sont des plus importants et parmi eux la première place revient au Codex 348.

Le fait que le P. Mohlberg peut se réjouir de voir paraître une seconde édition prouve qu'on a reconnu l'importance de ce sacramentaire en même temps que le soin minutieux qu'a apporté le P. Mohlberg à l'éditer; on peut dire que sa préface est un modèle du genre.

Cependant le Codex 348 ne contient que les deux premières parties du sacramentaire gélasien; de la troisième partie on a découvert un bon morceau dans le Codex 350 de la même bibliothèque de S. Gall. Le Dr. G. Manz le publie dans la belle collection bénédictine et le pourvoit abondamment de notes, tables et registres.

A. R.

M. KUDRIUMOV, *Римъ и Православная Церковь*. Paris 1939. (89 Seiten).

Diese kleine pseudonyme Flugschrift ist sehr lehrreich für jenen Katholiken, der für die Wiedervereinigung der getrennten Ostkirchen arbeitet. Das Ergebnis der Lesung wird sein, dass er den Vorsatz fasst, noch taktvoller, liebevoller, umsichtiger voranzugehen, um niemanden zu verletzen, um gerecht und sachlich zu urteilen. — Leider ist das Büchlein, weil aus einer teils grossen Erbitterung geschrieben, an manchen Stellen im Urteil über Rom voreingenommen und ungerecht.

B. SCH.

* * *

CARLO ALFONSO NALLINO. *L'arabo parlato in Egitto.* Grammatica, dialoghi e raccolta di vocaboli, Ristampa della seconda edizione aggiuntavi una appendice. Milano, 1939, Hoepli, XXVI + 556 p.

LOU TSENG TSIANG, *The Voice of the Church in China.* London 1938, Longmans, Green and Co., XXV + 120 p.

CORRADO LAZZERI, *La donazione del tribuno romano Zenobio al vescovo di Arezzo San Donato (sec. IV).* Arezzo, 1938, Reale Accademia Petrarca editrice, 136 p.

VICTOR BRĂTULESCU, *Miniaturi si Manuscrise din Musuel de Artă religioasă.* București, 1939, Imprim. Națională, 172 p. LXXI tav.

MONS. IGNATIO DI MATTEO, *La Divinità di Cristo e la Dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani.* Roma, 1938, Pont. Istituto Biblico (Biblica et Orientalia, N° 8), 83 p.

DOM COLUMBA MARMION, *Vie de Jésus.* Paris, 1939, Flammarion.

ST. T. STEPHAN, *The personal Names in the Letter of Lucian of Caphar-Gam(a)la* (= Journal of the Palestine Oriental Society. Vol. XIX, 1939).

ROBERT STUPPERICH, *Die Anfänge der Bauernbefreiung in Russland.* Berlin, 1939, Sunker u. Dünnhaupt Verlag.

INDEX VOLUMINIS V-1939

3. — RECENSIONES.